

مختارات ميريت

حوار الحضارات

تفاعل الغرب الكونى مع الشرق المتفرد

السيد يسين

ميريت

إهـــــــداء ٢٠٠٧

اسرة المرحوم الدكتور / السيد عبد الحليم الزيات

جمهورية مصر العربية

حوار
الحضارات

مختارات ميريت

حوار الحضارات

تفاعل الغرب الكونى مع الشرق المتفرد

المؤلف: **السيد يسين**

الطبعة الأولى، ٢٠٠٢

٦ (ب) شارع قصر النيل، القاهرة

تليفون / فاكس: ٥٧٥١٥٠٠ (٢٠٢)

merit٥٦٠ @ hotmail. com

المدير العام: **محمد هاشم**

الغلاف: **أحمد اللباد**

رقم الإيداع: ٢٠٠١/١٨٥٩٧

الترقيم الدولى: ٢-٠٠٤-٣٥١-٩٧٧

السيد يسين

حوار الحضارات

....

الغرب الكونى والشرق المتفرد

إهداء

إلى مديحة دوس
محبة وتقديراً

المحتويات

المقدمة

رصدنا منذ حوالى عقد من الزمان فى كتابنا "الوعى التاريخى والثورة الكونية" (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ١٩٩٤) التغيرات الكبرى التى لحقت بالنظام العالمى بعد سقوط الاتحاد السوفيتى ودول الكتلة الاشتراكية حوالى عام ١٩٩٠، وبالتالى سقوط النظام الدولى الثنائى القطبية الذى هيمنت عليه الولايات المتحدة الأمريكية من جانب والاتحاد السوفيتى من جانب آخر. وقد حل محل هذا النظام نظام أحادى القطبية انفردت فيه الولايات المتحدة الأمريكية بالمسرح العالمى، بحكم قوتها العسكرية الفائقة وتقدمها التكنولوجى البارز واقتصادها المزدهر.

وقد نشأ عن هذا الوضع العالمى نتائج هامة من وجهة النظر العلمية والفكرية. ذلك أن النماذج القديمة فى العلاقات الدولية والسياسة المقارنة وعلم الاقتصاد وعلم

الاجتماع وغيرها من العلوم الاجتماعية سقطت، لأنها لم تعد قادرة على وصف العالم ولا على تفسيره. ونشأ عن هذا الوضع فراغ فكرى نتيجة سقوط النموذج الأساسى، ودخولنا فى مرحلة أزمة النموذج، إذا استخدمنا مصطلحات فيلسوف العلم الأمريكى توماس كون فى كتابه الشهير "بنية الثورات العلمية". وفى هذه المرحلة يشتد عادة الصراع الفكرى والإيديولوجى سعيا وراء نموذج أساسى جديد يوجه الفكر ويرشد الباحثين وصناع القرار. وهكذا شهدنا صعود وسقوط نظرية فوكوياما فى "نهاية التاريخ"، وصعود وسقوط نظرية صامويل هنتجتون فى "الصراع بين الحضارات".

وكان من الطبيعى - فى نظرنا - بعد نهاية الصراع الدامى بين الرأسمالية والشيوعية أن تبرز مقولة الحوار بين الحضارات وتأخذ أبعادا جديدة، وقبولا دوليا غير مسبوق. ويشهد على ذلك قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة بالإجماع على أن يكون عام ٢٠٠١ هو عام حوار الحضارات، وذلك استجابة للمبادرة الجسورة التى تضمنها أمام الجمعية العامة خطاب الرئيس محمد خاتمى رئيس الجمهورية الإيرانية الإسلامية. وقد أدى هذا القرار إلى تنشيط مناقشة الموضوع على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية. ويشهد على ذلك المؤتمر الدولى عن حوار الحضارات الذى دعت إليه هيئة اليونسكو وانعقد فى

فلنيوس عاصمة ليتوانيا عام ٢٠٠٠. وقد دعيت لهذا المؤتمر لألقى بحثا عن "مفاهيم الحضارة فى القرن الحادى والعشرين". وتم - بالإضافة إلى ذلك - تنظيم مائدة مستديرة فى مقر الأمم المتحدة فى نيويورك تحدث فيها عدد من قادة الدول عن وجهات نظرهم فيما يتعلق بحوار الحضارات.

وإذا كانت الحركة الفكرية العميقة الخاصة بمناقشة مختلف أبعاد حوار الحضارات من حيث فلسفة الحوار ومنطلقاته ومناهجه وأهدافه قد شغلت العقل العالمى، إلا أنه يمكن القول أن الهجوم الإرهابى الكاسح على الولايات المتحدة الأمريكية، وما تبعه من ردود أفعال سياسية وعسكرية وفكرية، قد أعاد العالم إلى أجواء صراع الحضارات، بعدما حدث هجوم غير مسبوق وغير مبرر فى الواقع على الإسلام والمسلمين وعلى العرب بوجه خاص، بحكم - كما قيل - تورط عدد من الإرهابيين العرب فى تنظيم وتنفيذ الهجوم الإرهابى على الولايات المتحدة الأمريكية.

وهكذا وجدت نفسى - كباحث فى العلم الاجتماعى - مشغولا بقضية حوار الحضارات وسعيت إلى تأصيلها فى سلسلة مقالات نشرت فى الأهرام وغيره من الصحف العربية مضطرا إلى وقفها مؤقتا، لكى أناقش ردود الأفعال السياسية والفكرية فى مرحلة ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١،

على الصعيد العالمى، وفى نطاق العالم العربى فـى مجـال الصراع العربى الإسرائيلى. ولعل هـذا التطـور هـو الـذى يفسـر خطـة كتابنـا الـذى أقدم لـه اليـوم. وهـو ينقسم إلـى قسمين: القسـم الأول موضوعـه "الحضـارات بيـن الحـوار والصراع" وهو ينقسم إلى ثلاثة فصـول الأول منهمـا عـن تأصيل حوار الحضارات، والثانى عـن المركزيـة الغربيـة والخصوصية الثقافية، أما الفصل الثالث والأخير فهو عـن مرحلة ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

أمـا القسـم الثـانى فموضوعـه الحـوار الفلسـطينى الإسـرائيلى. وهـو حالـة نموذجيـة فـى تقديرنـا لحـوار الحضارات الذى دار تاريخيـا فـى فترات الحـرب والسـلم على السواء. ويتميز هـذا الحـوار بأنـه خليط مـن العنـف الذى يتمثل فى الإرهاب الإسرائيلى والمقاومة الفلسـطينية، ومـن التفـاوض أيضـا بيـن الدولـة الإسـرائيلية والسـلطة الفلسـطينية. وهـذا التفـاوض يتـأثر مـن وجهـة النظـر الفلسـطينية بالأفكـار والطروحـات التـى تناقشـها الفصـائل السياسية الفلسطينية المختلفة والتيارات الفكرية الفاعلة.

ولعلنا لا نبتعد كثيرا عـن الصـواب لـو قلنـا أن هنـاك تيـاران فكريـان فلسـطينيان أساسـيان: الأول يدعـو إلـى الفصل التام بين الشـعب الفلسـطينى والشـعب الإسـرائيلى، والثانى يدعو إلى الدمج بين الشـعبين فـى إطـار مـا أطلـق عليـه المفكـر والسياسـى الفلسـطينى البـارز عزمـى بشـارة

عضو الكنيست الإسرائيلى، دولة المواطنين.

ومن هنا جمعنا فى الفصل الرابع خمس مقالات تحت عنوان "بين الانفصال والدولة الواحدة" هى فى الواقع استكمال لمناقشتنا للخريطة الفكرية والسياسية الفلسطينية التى نشرنا بصددها عددا من المقالات جمعناها من قبل فى كتابنا "الأسطورة الصهيونية والانتفاضة الفلسطينية" (دار نشر ميريت، ٢٠٠١)، والذى طبع منه طبعة خاصة فى مكتبة الأسرة.

ونرجو أن يكون هذا الكتاب إضافة للمكتبة العربية فى موضوع يشغل الناس ويملأ العالم، وهو حوار الحضارات.

القاهرة فى ١٥ نوفمبر ٢٠٠١

السيد يسين
أستاذ علم الاجتماع السياسى
مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية

القسم الأول

الحضارات بين الحوار والصراع

الفصل الأول

تأصيل حوار الحضارات

(١)
العولمة وحوار الحضارات

حين تلقيت الدعوة من هيئة اليونسكو للاشتراك فى المؤتمر الدولى عن " حوار الحضارات " الذى انعقد فى فلنيوس عاصمة جمهورية ليتوانيا فى الفترة من ٢٣ الى ٢٧ أبريل ٢٠٠١، لم أتردد فى قبول الدعوة، وقبلت تكليفى بإعداد بحث عن " مفاهيم الحضارة فى القرن الحادى والعشرين ".

ويرد ترحيبى بحضور المؤتمر والاشتراك فى مناقشاته الى أننى اهتممت مبكرا، منذ عقد كامل بموضوع حوار الحضارات، بعد أن حضرت مؤتمرا دوليا انعقد فى لشبونة كان موضوعه " أوربا والعالم " وكان ذلك فى سبتمبر عام ١٩٩٠، وكنت ممثلا لمنتدى الفكر العربى فى عمان باعتبارى كنت أمينا عاما له (١٩٩٠ - ١٩٩٢) والحقيقة أن الذى أدخلنى الى مناقشة موضوع حوار الحضارات الباحث القدير رولاند درايرء الذى قدم للمؤتمر

بحثا تحليليا شاملا عن " حوار الحضارات: التفكير والمناقشات تحت رعاية اليونسكو من عام ١٩٤٩ - ١٩٨٩ " .

قراءتى الدقيقة لهذا البحث، وتأملى فى دلالات النتائج التى توصل اليها، هى التى دفعتنى الى أن أجعل هذا الموضوع أحد اهتماماتى الأكاديمية الأساسية منذ عام ١٩٩٠ حتى الوقت الراهن .

وقد تنبأت فى هذا البحث الذى كتب عام ١٩٩٢ بأنه "بعد الأحداث الهائلة والتى تسارعت منذ عام ١٩٨٩ الذى كان نقطة تحول فى القرن العشرين، ستتغير ظروف الحوار بين الحضارات وتطبيقاته بصورة جذرية فى ظل "ما بعد الحداثة" كأسلوب جديد فى التفكير، وتعمق الكونية (العولمة)، وانتشار العلاقات الدولية المتعددة الأطراف وأبرزها التكتلات الاقليمية واحياة القومية".

وأحسب أن هذا التنبؤ المبكر بما انطوى عليه من اشارات - وان كانت موجزة حقا - لأهم العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية التى ستشكل المشهد العالمى فى القرن الحادى والعشرين، قد أثبتت صدقه أحداث العقد الماضى (١٩٩٠-٢٠٠٠).

وإذا كنا فى هذا البحث قد ميزنا بين مرحلتين من مراحل حوار الحضارات، الأولى تتمثل فى الحوار فى

نظام دولى ثنائى القطبية ساده الصراع الإيديولوجى الضارى بين الرأسمالية والشيوعية، والثانية تتمثل فى الحوار فى عالم ما بعد الحداثة، وإن كان أفضل أن نقول عالم العولمة، فمعنى ذلك أن كل مرحلة من هاتين المرحلتين كانتا تثيران اسئلة مختلفة تماما عن الأخرى.

شروط الحوار وتنفيذه

لم يقنع رولاند دراير بعرضه التاريخى والتحليلى للحوار بين الحضارات فى الفترة من ١٩٤٩ حتى ١٩٨٩، ولكنه أنهى هذا العرض بإثارة الأسئلة المتعلقة بشروط وتنفيذ الحوار. ولما كنا ما زلنا فى مرحلة طرح الأسئلة الرئيسية الخاصة بحوار الحضارات وليس تقديم الاجابات، فإننا نعرض لشروط وتنفيذ الحوار كما عرضها درابر، لنقارنها من بعد بالأسئلة التى طرحها مؤتمر فلنيوس فى عام ٢٠٠٠، لنعرف الفرق بين أسئلة مؤتمر لشبونة، حيث كانت العولمة كظاهرة ما زالت فى البداية تشق طريقها، لتصبح الآن بعد عشر سنوات الظاهرة الرئيسية التى تملأ الدنيا وتشغل الناس. ويصبح السؤال هل أثرت العولمة فى وضعها الراهن على طريقة صياغة الأسئلة الخاصة بحوار الحضارات ؟

يطرح درابر أولا شروط الحوار بين الحضارات فى شكل سلسلة من الأسئلة كما يلى :

- هل تساند التغيرات السياسية الهائلة فى أوربا الشرقية وما أحدثته من صدى دولى كبير للحوار

الحضارى بين أوربا والعالم (والسعى نحو الحريات الديموقراطية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية) ؟

- هل الحوار المتكافئ والمتبادل بين الحضارة الأوروبية العلمية والتكنولوجية والحضارات التقليدية للعالم الثالث ممكن ؟

- هل تعبر القيم العلمية والتكنولوجية عن حضارة عالمية ، أم أنها تعكس تقنينا لحضارة واحدة ؟

- إلى أى مدى تعتبر القيم المتضمنة فى البيان العالمى لحقوق الإنسان جزءا من حضارة عالمية؟

أما بالنسبة لتنفيذ الحوار بين الحضارات فإن دراير يثير الأسئلة التالية :

- هل تنفيذ الحوار بين الحضارات يتطلب تعريفا عالميا متفقا عليه عن ما هية الحضارة ؟

- كيف يمكن التوفيق بين وجود كيانات حضارية كبيرة (من الناحية الجغرافية) مع أقاليم حضارية فرعية بدون الإشارة الى التقسيم التقليدى والمثير للجدل بين ما يسمى الثقافات الوطنية ؟

- هل الاتصال بين الحضارات أمر مرغوب فيه ؟ وما هى حدوده ؟

- ما هى الخطوات الملموسة أو الواقعية التى يجب اتخاذها لضمان التكامل المتبادل الأفضل للقيم الحضارية الأخرى ؟

أسئلة مؤتمر فيلنيوس

طرح مؤتمر فيلنيوس الذى انعقد الأسبوع الماضى طائفة من الأسئلة لم تكن مثارة عام ١٩٩٠ حين طرح رولاند دراير أسئلته المثيرة للتأمل، وذلك لسبب بسيط مؤداه، ان مرور عقد كامل شهد سيادة ظاهرة العولمة بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية، كان من شأنه اعادة صياغة الأسئلة القديمة وطرح أسئلة مستحدثة.

ويظهر ذلك جليا فى ورش العمل الستة التى انقسم اليها المؤتمر وهى : المعرفة المتبادلة والتفاعل، العولمة والتنوع الثقافى، الهويات المتعددة والقيم المشتركة، التجارة والعلم والمبادلات الثقافية، ومسألة الآخر، ومفاهيم الحضارة فى القرن الحادى والعشرين .

١- المعرفة المتبادلة والتفاعل :

يركز هذا الموضوع على ارادة تأكيد الثقة فى أهمية الاتصال الفعال بين الحضارات المختلفة. وأهمية بحوث هذه الورشة أنها ستتجاوز الحدود الجغرافية الضيقة لبلد ما وتتوجه الى جمهور العالم الواسع، سعيا وراء فهم أعمق للآخر. والسؤال هنا : ماذا نعرف عن الحضارات الأخرى وأساليبها فى التأويل سواء فى نظرتها لنفسها أو لغيرها ؟ وكيف يمكن لنا أن نصل الى معرفة يمكن التثبت من صحتها عن الحساسيات الفكرية للحضارات المختلفة؟

وهل تمثل الحضارات - باعتبارها وحدات اجتماعية ثقافية لها نزعة تاريخية - وحدات مغلقة مكتفية بذاتها؟ وان لم يكن هذا صحيحا فكيف يمكن توسيع نطاق المعرفة المتبادلة بين الحضارات والتفاعل الانسانى فى القرن الحادى والعشرين؟

٢- العولمة والتنوع الثقافى :

العولمة تسعى الى أن يصبح العالم الذى نعيش فيه واحدا. غير أن ذلك لا يعنى بالضرورة اعادة النظر فى التنوع الخلاق ولا فى التعددية الثقافية. ومن هنا تثار أسئلة هامة تتعلق بالطرق التى يمكن أن تؤثر من خلالها العولمة على العمليات الحضارية الخاصة بالتفاعل الانسانى والتفاهم المتبادل، وكذلك على طرق صياغة الخطابات المختلفة. وهل يمكن اعتبارها نقطة التقاطع بين "الحضارات"، وهل يمكن أن يعطى للعولمة معنى اضافيا بكونها اسهاما فى مجال اكتشاف الحضارات والثقافات الأخرى، ومعرفة حساسياتها المختلفة .

٣- الهويات المتعددة والقيم المشتركة :

العالم الذى نعيش فيه - بالنسبة لأجزاء كبيرة منه - يمكن اعتباره مجالا للتفاعل بين ثقافات شتى. والموضوع المطروح عليه أن يهتم باثارة سؤال عن سلبيات

وايجابيات هذا التفاعل الثقافى الواسع المدى. ومن هنا أهمية دراسة ظاهرة الهويات المتعددة التى تسم اليوم الأفراد والجماعات الاجتماعية التى تعيش فى عالم اليوم. وما هى القيم المشتركة التى يمكن استخلاصها من خضم هذا التعدد فى الهويات ؟ وهل التسامح بين الثقافات تمثل قيمة مشتركة ؟ وكيف يمكن صياغة فضاء يشغله خطاب مشترك ؟

٤- التجارة والعلم والمبادلات الثقافية :

كانت التجارة طوال التاريخ الانسانى وسيلة أساسية لاكتشاف الثقافات المختلفة بما تتضمنه من آداب متميزة وتقنينات رمزية وأخلاقية ، وطرق للتفكير تتسم بالخصوصية. لقد ساعدت التجارة فى الواقع على المبادلات الفنية والعلمية التى عبرت الحدود الجغرافية والأقاليم الثقافية المختلفة .

غير أن الموضوع المطروح لن يتعلق بتاريخ التجارة الدولية، بقدر تعلقه بها باعتبارها وسيلة لاكتشاف العالم، بما فى ذلك اكتشاف الذات من خلال علاقتها بالآخر .

٥- مسألة الآخر :

أصبحت العلاقة مع الآخر - فى ظل موجات العولمة المتدفقة - أحد الموضوعات الهامة المطروحة على الفكر

السوسيولوجى والسياسى على السواء. والآخر أما أن يكون فردا مختلفا أو مجتمعا مختلفا أو ثقافة مغايرة. ومن هنا تطرح أسئلة خاصة بالعوامل التى أدت إلى تشويه صورة الآخر فردا كان أو مجتمعا أو ثقافة، وما هى الأساليب الفعالة لصياغة صور موضوعية عن الآخر بعيدا عن الصور النمطية التقليدية ؟

٦- مفاهيم الحضارة فى القرن الحادى والعشرين :

تهتم هذه الورشة بتحليل مفاهيم الحضارة المختلفة، والدراسة المقارنة للحضارات، للوصول الى مفهوم شامل ومتكامل للحضارة يكون أساسا لحوار الحضارات .

وأيا ما كان الأمر، فقد كان ما سبق مجرد مقدمة لموضوع حوار الحضارات كما نوقش فى مؤتمر فلنيوس، آثرنا فيه أن نعقد مقارنة بين أسئلة التسعينات كما طرحت فى لشبونة، وأسئلة بداية القرن الحادى والعشرين، ليكون ذلك مدخلا ضروريا نحاول من خلاله المناقشة النقدية لكل الموضوعات المثيرة للجدل التى يطرحها الموضوع.

(٢)
شروط الحوار بين الحضارات

إذا كانت العولمة بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية، ستؤثر على شكل ومضمون واتجاهات الحوار بين الحضارات، كما أكدنا فى مقالنا الماضى، فإنه علينا أن نناقش شروط هذا الحوار التى طرحها فى سلسلة من الأسئلة الهامة رولاند درابر فى بحثه الهام الذى قدمه فى مؤتمر " أوربا - العالم " فى لشبونة.

والسؤال الأول هو هل تساند التغيرات السياسية الهائلة فى أوربا الشرقية وما أحدثته من صدى دولى كبير للحوار الحضارى بين أوربا والعالم، السعى نحو الحريات الديمقراطية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ؟

إن هذا السؤال الذى صيغ عام ١٩٩٠ أثبتت خبرة العقد الماضى صدق حدس الباحث من طرحه بهذه الصيغة. فمما لا شك فيه أن انهيار الاتحاد السوفيتى وزوال الكتلة الاشتراكية بعد التحولات العميقة التى حدثت فى النظم السياسية لدولها والبنية الاقتصادية لمجتمعاتها، قد فتح الطريق واسعا وعريضا أمام تحولات ديموقراطية كبرى داخل أوربا وعلى مستوى العالم أجمع.

لقد ترافقت هذه الأحداث مع النهاية الفعلية للقرن العشرين، الذى سادته نظم شمولية شتى، قامت على أساس القهر السياسى المنظم للشعوب، والإلغاء الفعلى للمجتمع المدنى، بكل ما كان يحفل به من أحزاب سياسية ونقابات عمالية ومهنية وتجمعات ثقافية وجمعيات تطوعية. كما أن النظم السلطوية كانت شائعة أيضا ومازالت لها آثار فى بعض النظم السياسية الراهنة. ولاشك أن التغيرات التى حدثت فى الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية كانت إعلانا مدويا عن السقوط النهائى لتراث النظم الشمولية. ومن ناحية أخرى بدأت معركة الشعوب ضد النظم السلطوية التى مازالت فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية تحارب آخر معاركها.

وليس هناك من شك فى أن الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان أصبحت من أبرز شعارات العولمة، بغض النظر عما يحيط بكل قيمة من هذه القيم من إشكاليات معرفية ومشكلات واقعية. فهل هناك نموذج وحيد للديمقراطية يتمثل فى الديمقراطية الغربية، أم أن هناك دعوات لصياغة نماذج أخرى للديمقراطية تحمل فى طياتها بصمات الخصوصية الثقافية لحضارات بعينها، مثل الشورى الإسلامية ؟ وهل يؤدى الاعتراف بالتعددية الثقافية الى مخاطر على التكامل الإقليمى للدول، لو صعدت بعض التيارات السياسية دعواتها فى مجال

التعددية الثقافية لكى تطالب بالحكم الذاتى؟ وكيف يمكن حل التعارض الممكن فى حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية ؟

وبغض النظر عن هذه الإشكاليات المعرفية والمشكلات الواقعية، فمما لاشك فيه أن الديمقراطية نظرية وممارسة أصبحت أحد الموضوعات الهامة الداخلة فى صميم حوار الحضارات. ويشهد على ذلك نمو وتصاعد الجهود الفكرية فى مختلف القارات فى مجال تأصيل نظرية الديمقراطية وإبراز أنماطها المتعددة، وتحليل إشكالياتها، والتصدى بإيجابية لتذليل العقبات أمام تطورها. ولو رصدنا كم الكتب والمجلات التى صدرت فى العالم فى العقد الأخير لمعالجة موضوع الديموقراطية، لأدركنا أنه يكاد أن يكون الموضوع الأول الذى شغل عشرات الباحثين والمفكرين. وان أضفنا إلى هذه الحركة الفكرية العالمية الجهود العملية فى كثير من المجتمعات، لإحياء تقاليد المجتمع المدنى، حيث نشأت جمعيات تطوعية متعددة تهتم بالديموقراطية وتدعيم قيم حقوق الإنسان والإسهام الشعبى فى التنمية البشرية، لأدركنا أننا فى خضم "الموجة الثالثة" للديموقراطية كما عبر عنها المفكر السياسى الأمريكى صمويل هنتنجتون.

ولقد كان مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية موفقا بإصدار دورية فصلية جديدة اسمها "الديموقراطية" ترأس تحريرها الدكتورة هالة مصطفى.

وأهمية صدور هذه الدورية أن الفكر المصرى المعاصر - لأسباب شتى - لم يهتم اهتماما كافيا بتأصيل نظرية الديموقراطية، ومتابعة أنماطها المستحدثة وتحليل مشكلاتها المتعددة. ومن مطالعة الأعداد الأولى لمجلة الديموقراطية يتبين أنها ستسد فراغا فكريا فى هذا المجال، بحكم الدراسات والمتابعات الرصينة التى تنشرها.

وقد أجادت الدكتورة هالة مصطفى توصيف اللحظة التاريخية التى يمر بها العالم وذلك فى افتتاحية العدد التجريبى الذى صدر فى يوليو ١٩٩٩ فى مقال بعنوان "الديموقراطية والموجة الثالثة" فقد ذهبت الى أن التحول نحو الديموقراطية فى الحكم "بات يشكل إحدى الموجات الكبرى التى يشهدها العالم المعاصر التى بدأت تتبلور منذ منتصف السبعينيات والثمانينيات حتى تأكدت ملامحها فى التسعينيات".

وهى تعرف الموجة الثالثة للديمقراطية - استنادا الى هنتنجتون - بأنها "مجموعة من التحولات التى تشكل مرحل انتقالية مختلفة للانتقال من النظم غير الديموقراطية الى الديموقراطية".

وهكذا يتضح أن التحولات الكبرى التى حدثت فى أوربا عقب إنهيار الاتحاد السوفيتى وسقوط الكتلة الاشتراكية ساعدت على انتشار الموجة الثالثة للديموقراطية.

إشكاليات الحضارة العالمية

هناك مؤشرات ثقافية متعددة تشير الى أننا بصدد تشكل حضارة عالمية. وليس هناك من شك فى أن تصاعد موجات العولمة بتأثير تعمق آثار الثورة الاتصالية الكبرى والتى تعتبر شبكة الإنترنت هى رمزها البارز، أسهمت فى بلورة عديد من ملامح هذه الحضارة العالمية البازغة، والتى تعتمد اعتمادا أساسيا على الثورة العلمية والتكنولوجية التى قامت منذ عقود فى عدة بلاد صناعية متقدمة، وساعدتها على الانتقال بكفاءة من المجتمع الصناعى الى مجتمع المعلومات العالمى، والذى يتحول – ببطء، وإن كان بثبات – الى مجتمع المعرفة .

وهذه الحضارة العالمية تثير فى الواقع إشكاليات متعددة. ولعل أول الأسئلة المطروحة بشأن شروط حوار الحضارات فى هذا المجال هو "هل الحوار المتكافئ والمتبادل بين الحضارة الأوروبية العلمية والتكنولوجية والحضارات التقليدية للعالم الثالث ممكن؟

وجوابنا على هذا السؤال أن هذا الحوار ليس ممكنا فحسب ولكنه ضرورى. بل إنه – بناء على استقراء الشواهد الواقعية – قائم فعلا منذ عقود طويلة. ذلك أن ممثلى الحضارات التقليدية من الساسة والمفكرين، أدركوا منذ زمن أنه لا يمكن لهم أن يخرجوا من دائرة التخلف والدخول فى عالم التقدم الإنسانى بكل ميادينه، إلا باقتباس

عديد من القيم والمؤسسات والإنجازات التى حققتها الحضارة الأوربية العلمية والتكنولوجية.

ولم يمنع من دوام عملية الاقتباس "المناظرات" الكبرى التى دارت بين المحافظين فى الحضارات التقليدية والمجددين. ذلك أن المحافظين احتجوا بأن اقتباس أدوات التقدم الأوروبى من شأنه القضاء على الخصوصيات الثقافية لحضاراتهم التقليدية . دارت هذه المناظرات فى العالم العربى والعالم الإسلامى على اتساعه، باسم الخصوصية الثقافية العربية والإسلامية، كما دارت فى آسيا وفى اليابان على وجه الخصوص، بين أنصار الحفاظ على الروح اليابانية ودعاة التجديد الذين دعوا الى عملية اقتباس واسعة من الحضارة الغربية. وهم الذين نجحوا فى النهوض باليابان علميا وتكنولوجيا بحيث أصبحت فى مقدمة الدول الصناعية والتكنولوجية الرائدة فى العالم. ومعنى ذلك أن التيار المحافظ قد هزم تاريخيا، غير أننا فى العالم العربى مازلنا نضيع وقتنا فى هذه المناظرات العقيمة، لأننا لم نستطيع - لأسباب سياسية وثقافية متعددة - أن نعبر عتبة التخلف، وأن نحلق فى آفاق التقدم .

الحوار إذن دائر منذ زمن بين الحضارة العلمية والتكنولوجية والحضارات التقليدية. ولكن هل هو حوار متكافئ أولا؟ الإجابة أنه لا يمكن أن يكون متكافئا. ذلك أن الحضارة العلمية والتكنولوجية فى مركز القوة وهى

صاعدة بقوة الدفع التى استمدتها منذ قرون، حين قامت الثورة الصناعية فى أوربا التى شيدت على أساسها مجتمعات صناعية، أثرت تأثيرا عميقا فى أنساق القيم واتجاهات الناس وسلوكهم الاجتماعى. وذلك اعتمادا على قيم الحداثة الغربية التى تتمثل أساسا فى العقلانية والفردية والاعتماد على العلم والتكنولوجيا، وتبنى مفهوم وضعى فى البحث العلمى يركز أساسا على ما يمكن قياسه، والابتعاد عن أنماط التفكير الأسطورى والغيبى. غير أن الحضارات التقليدية مازالت فى غالبيتها العظمى غارقة فى أنماط التفكير غير العلمية، وكثير من الأقطار الواقعة فى دائرتها تسودها نظم شمولية وسلطوية غير ديموقراطية، وبالتالى هناك حواجز عديدة أمام حرية التفكير والتعبير . وحتى بالنسبة للدول الشمولية والسلطوية من بينها التى نجحت فى اقتحام ميادين العلم والتكنولوجيا الحديثة، فهى لم تستطع تسخيرها للقيام بالتنمية البشرية المتكاملة، نتيجة دخول هذه النظم فى حروب عقيمة مع جيرانها ، أو لانغماسها فى حروب أهلية نتيجة ضيق الأفق السياسى، وانسداد طرق التعبير الديموقراطى.

وهناك سؤال آخر: هل تعبر القيم العلمية والتكنولوجية عن حضارة عالمية أم أنها تعكس تقنينا لحضارة واحدة ؟

وفى تقديرنا أن القيم العلمية والتكنولوجية أصبحت فى

الواقع تعبر عن حضارة عالمية. وهى ان نبعت أساسا فى إطار الحضارة الغربية، فعلينا ألا ننسى أن هذه الحضارة هى حضارة إنسانية، سبق لها أن أخذت من حضارات سابقة عليها، وأهمها على وجه الإطلاق الحضارة المصرية القديمة والحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى، أيام كانت منتجة للعلم بكل فروعه، ورائدة فى علوم الطبيعة والكيمياء والفلك.

ويبقى سؤال أخير : الى أى مدى تعتبر القيم المتضمنة فى البيان العالمى لحقوق الإنسان جزءاً من حضارة عالمية؟

والإجابة أن قيم حقوق الإنسان أصبحت بالفعل - ونحن فى بداية القرن الحادى والعشرين - تعبيرا عن حضارة عالمية ، وذلك بغض النظر عن المناظرات القائمة فى هذا المجال بين العالمية والخصوصية فى حقوق الإنسان. ذلك أن هناك اجماعا على أن غالبية القيم التى وردت فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والمعاهدات والمواثيق التى تلته، إنما تعبر فى الواقع عن ضمير عالمى سائد، وتبقى مجموعة صغيرة من القيم يدور النقاش حولها، على أساس أنها قيم أوربية فى الواقع برغم الإدعاء أنها قيم عالمية.

(٣)
إشكاليات معرفية مشكلات واقعية

إذا كنا طرحنا من قبل مجموعة مترابطة من الأسئلة تتعلق بشروط الحوار بين الحضارات، وخصوصاً في ظل العولمة بتجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية، فإننا نريد اليوم أن نتعرض لكيفية تنفيذ الحوار بين الحضارات. ولعل أولى الأسئلة المطروحة هي: هل تنفيذ الحوار بين الحضارات يتطلب تعريفاً عالميا متفقا عليه على ما هي الحضارة؟

هذا السؤال بالذات خصصت له ورشة عمل كاملة في مؤتمر حوار الحضارات الذى انعقد في فلنيوس عاصمة ليتوانيا فى الأسبوع الأخير من شهر إبريل في عام ٢٠٠١. وكان الهدف من هذه الورشة - كما ورد في أوراق المؤتمر - هو تحليل مفاهيم الحضارة المختلفة، والدراسة المقارنة للحضارات، للوصول إلى مفهوم شامل ومتكامل للحضارة يكون أساساً لحوار الحضارات.

ووفقا لجدول أعمال المؤتمر كلفت من هيئة اليونسكو بإعداد بحث باللغة الإنجليزية عن "مفاهيم الحضارة في القرن الواحد والعشرين".

والواقع أنني حين تلقيت التكليف اندهشت إلى حد ما، لأن هذا الموضوع يتسم بأنه نظري، إن كان يمكن

مناقشته في حلقة بحث أكاديمية ضيقة في إحدى الجامعات، فإنه - لا يصلح في تقديري - للمناقشة في مؤتمر عالمي يضم أعضاؤه خليطا من المشاركين، بعضهم باحثين أكاديميين يتقنون لغة الجدل النظري، والآخرون رجال عمل وتطبيق، لا يميلون كثيرا إلى الخطابات النظرية التي يولع بها في العادة الباحثون الأكاديميون.

وليس في هذه الملاحظات إطلاقا تقليلا من أهمية تحديد المفاهيم وضبط المصطلحات، ولكنها تتعلق بالسياق المناسب الذى يمكن مناقشتها في إطاره.

وأيا ما كان الأمر فإن العلم الاجتماعي ميز منذ فترة مبكرة حقا، بين مفهومى الحضارة Civilization والثقافة Culture . وبمناسبة تكليفي من اليونسكو بإعداد البحث المشار إليه سابقا عن "مفاهيم الحضارة في القرن الواحد والعشرين"، رجعت إلى الكتاب الموسوعى "الديناميات الاجتماعية والثقافية" والذى ألفه عالم الاجتماع الشهير وفيلسوف الحضارة المرموق بتريم سوروكين الأمريكي الجنسية الروسي الأصل. في هذا الكتاب المرجع والذى يتكون من أربعة أجزاء متكاملة، عنى سوروكين بالتمييز الدقيق بين الحضارة والثقافة. وهو جريا على التفرقة التقليدية بينهما يقرر أن الحضارة كمفهوم تركز أساسا على الأدوات والمنتجات المادية، في حين أن الثقافة تعني أساسا بالقيم والجوانب المعنوية. ومن

ناحية أخرى يمكن القول - كما ذهب إلى ذلك فليسوف التاريخ أرنولد توينبى في كتابه "دراسة التاريخ" - أن الحضارات العالمية محدودة في حين أن الثقافات تتعدد إلى مالا نهاية. ومن هنا يمكن الحديث عن الحضارة اليونانية والحضارة الغربية والحضارة المصرية القديمة، والحضارة العربية الإسلامية، والحضارة الصينية، باعتبارها أبرز الحضارات، في حين أنه يمكن القول أنه تندرج تحت كل حضارة من هذه الحضارات ثقافات شتى. فالحضارة الغربية مثلا تضم بين جنباتها ثقافات متعددة، كالثقافة الفرنسية والثقافة الإيطالية والثقافة الألمانية. وهذه الثقافات وإن كانت تنهض على مجموعة من الأسس الجوهرية التي تكون مفردات رؤية العالم الغربية، إلا أنها - كثقافات - تتمايز كل منها عن الأخرى، على أساس التاريخ الاجتماعي الفريد لكل بلد. وتصدق هذه الملاحظة على الحضارة العربية الإسلامية التي تنهض على "رؤية محددة للعالم"، غير أن هذا لاينفى أن هناك ثقافات متعددة في أقطار مختلفة، إن كانت تتبنى بشكل عام رؤية العالم العربية الإسلامية، إلا أنها تتمايز عن بعضها البعض حسب فرادة التاريخ الاجتماعي لكل قطر.

التعريفات المختلفة للحضارة

وبغض النظر عن مناسبة طرح هذا الموضوع النظرى في مؤتمر عالمى عام أولاً، فإن تحديد التعريفات المختلفة

للحضارة مسألة أساسية، إن كنا نريد حقا أن نمارس عملية رشيدة لحوار الحضارات.

وقد قام بجهد إبداعي في هذا المجال أستاذ من كازاخستان دعاه مركز الدراسات الآسيوية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، للمحاضرة في موضوع حوار "الحضارات في العالم الحديث" وهو عبد الملك نفسانيايف. وكان المفروض أن أشاركه نفس الجلسة وأعرض لمفهومى عن حوار الحضارات، غير أن الظروف لم تسمح له بالحضور إلى القاهرة، ولكنه أرسل نصا مكتوبا زاخرا بالأفكار العميقة في الموضوع.

وقد استطاع هذا الباحث القدير أن يعرض لسبعه معاني تتردد عادة في كتابات الباحثين وهم يستخدمون المفهوم كما يلى:

١ - المعنى الأول للحضارة هي النظرة للمجتمع بكل مكوناته التي تكفل له البقاء. وينبغى أن يلاحظ أنه في أى دراسة لمجتمع محدد، فإن المجتمع المركب عادة ما يتضمن انساقا فرعية سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية.

٢ - تلعب "المدينة" دورا مهما في السياق الحضاري لأنها على عكس المجتمع البسيط التكوين تتسم بتقسيم متقدم للعمل، وبتشكيل محدد للسلطة السياسية، وبعلاقات عسكرية بين المدن - الدول.

٣ - عادة ما ترتبط الحضارة في الوقت الراهن بالبناء

الاجتماعي الحديث السائد في الدول المتقدمة التي حققت مستوى مرتفعا من التنمية التكنولوجية، مصحوبة بشبكة واسعة من المؤسسات المدنية والسياسية والاجتماعية والقانونية، والتي تمد المجتمع بمعدلات ثابتة من التنمية.

ويتم في هذا السياق تجاهل الحضارات التاريخية التي لم تنبع من الغرب، والتي لا علاقة لها بالزمن الحاضر.

٤ - إن الحضارة هي المجتمع الإنسانى المنظم جيداً والذى يمد الشخصية بالحقوق الأساسية، بما يتضمنه ذلك من حق الملكية وحرية الضمير وحرية اعتناق الأديان، وقد اشتقت عبارة السلوك الحضاري من هذا المعنى من معاني الحضارة.

٥ - عادة ما يتضمن معنى الحضارة فكرة محصلة النشاط الإنساني، الذى تشكله المكونات المادية والتكنولوجية والاقتصادية للحياة العامة والمؤسسات الاجتماعية. وأحيانا ما تختزل العوامل المادية إلى مؤشر واحد يلعب دوراً حاسما في المجتمع، مثل ، عصر البرونز، أو الحديد، أو تربية الماشية، أو الزراعة، أو الصناعة.

٦ - الحضارة في أحد معانيها هي المظهر الكيفي للمجتمعات الواسعة، التي تجلت في التاريخ العالمي، أو التي مازالت موجودة حتى الآن. وعادة ما يشار في هذا الصدد إلى المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية ،

والحضارة الإسلامية، والهندية، والبوذية.

وقد أدت هذه الاستعمالات لمفهوم الحضارة إلى ظهور العلم المقارن، وخصوصا المقارنة بين المجتمع الغربي والشرقي، وكذلك المقارنة بين الأنساق الدينية والثقافية لمختلف الشعوب.

٧ - تستخدم الحضارة أخيرا باعتبارها تمثل قيما اجتماعية وثقافية عامة تنهض على أساس قيم عالمية تعبر عنها الأديان العالمية والأنساق الأخلاقية والقانونية والفنية.

في ضوء ذلك كله نشأت في العلم الاجتماعي "نظرية عن الحضارة" يسودها تياران أساسيان: الأول يركز على الجوانب المادية في المجتمع مثل إنتاج السلع، والاقتصاد، والثاني يعتمد على المناهج الإنسانية في البحث، ويركز على تنوع الغرب الحديث، فيما يتعلق بالجوانب الاجتماعية والثقافية. ومن هنا يهتم هذا التيار بالأديان واللغات والآداب والفلسفة والتاريخ.

وفي تقديرنا أن التفرقة القديمة بين الحضارة باعتبارها تركز على الجوانب المادية في المجتمع، والثقافة بحسبانها تركز على الجوانب المعنوية تسقط في الواقع في إطار هذا المفهوم الواسع للحضارة.

المثقفون وحوار الحضارات

وإذا كنا اهتممنا بأهم الإشكاليات المعرفية في حوار الحضارات وهي إشكالية تعريف الحضارة والتفرقة بينها وبين الثقافة، فإنه - في مجال تنفيذ حوار الحضارات- يثار سؤال مهم: هل يمثل المثقفون الحوار بين الحضارات، وإلى أى مدى يجب أن تكون الثقافة الشعبية جزءا من الحوار؟

والواقع أن هذا السؤال بالغ الأهمية. ذلك لأن المثقفون عادة ما يهتمون بما يطلق عليه "الثقافة العالمة"، ويتجاهلون إلى حد كبير الثقافة الشعبية. وقد أثبتت دراسات التحليل الثقافي الحديثة الأهمية الكبرى للثقافة الشعبية، وتأثيرها الحاسم في تشكيل الوعى الاجتماعي، وفي صناعة العقل الشعبي.

ومن هنا يمكن القول أنه لا ينبغى أن يقتصر الحوار بين الحضارات على المثقفين، بل لابد أن يشارك فيه ممثلون للثقافات الشعبية بمختلف تياراتها. ذلك أننا نعرف جميعا أنه في عدد من المجتمعات المعاصرة تسود ظاهرة "الانفصام الثقافي"، ونعنى الفجوة المعرفية والفكرية بين النخبة والجماهير، ناهيك عن الاختلافات العميقة في الحساسية الفنية والأذواق والاتجاهات الجمالية.

ومن هنا لن يكتمل الحوار بين الحضارات في رأينا بدون تضمينه الثقافة الشعبية.

وإذا ثار سؤال آخر: هل الاتصال ما بين الحضارات أمر مرغوب فيه وما هي حدوده، فإن الإجابة لدينا، أنه ما من شك - إذا وضعنا في الاعتبار الصراع الحاد على جبهة المجتمع العالمى، بين الدول والملل والأعراق والاقليات - فإن الحوار بين الحضارات أضحى عملية ضرورية، تهدف في المقام الأول إلى التعريف بالذوات الحضارية، والتعرف على الآخر المختلف حضاريا، من خلال عملية مدروسة لإسقاط الصور النمطية الجامدة سواء عن الذات أو عن الآخر.

وفي هذا المجال ليس هناك حدود لحوار الحضارات، ذلك أن الأمل هو التوصل في النهاية إلى الاتفاق على صياغة مجموعة متناسقة من القيم العالمية التي تأخذ في اعتبارها التنوع الإنساني الخلاق، في الوقت الذى تسعى فيه إلى التركيز على القواسم المشتركة بين حضارات العالم جميعاً.

ومما لا شك فيه أن الثورة الاتصالية الكبرى التى يتعمق مجراها منذ عقود، أدت إلى توسيع نطاق الاتصال الإنسانى بغير حدود. بحيث يمكن القول أنها تمثل في الواقع البنية التحتية التي ستساعد في النهاية على تخليق حضارة عالمية تقوم بدورها في تقليل المسافات بين البشر، وتعمل على تعميق التفاعل الإنسانى.

(٤)
نحو سياسة ثقافية عالمية

إذا كان الحوار الفكري الذي دار بين الفلاسفة والمؤرخين والعلماء الاجتماعيين قد دار طوال عقد التسعينات حول حوار الحضارات وأهميته القصوى ونحن على مشارف الألفية الثالثة، فإننا يمكن أن نسجل لحظتين فارقتين في مسار هذا الحوار. اللحظة الأولى هي التي برزت فيها الفكرة المضادة التي أذاعها عالم السياسة الأمريكي صمويل هنتنجتون، وهي التي مفادها إننا سنشهد ليس حواراً بين الحضارات، ولكن على العكس صراعاً حاداً بينها، وخصوصاً بين الحضارة الغربية وحضارات أخرى قديمة كانت أو متجددة ، ربما كان على رأسها الحضارة الإسلامية. وهكذا ركزت هذه الفكرة المضادة التي أثارت جدلاً شديداً على المستوى العالمي، ليس على التعاون الثقافي بين الأمم في عصر العولمه، ولكن على ما أطلق عليه "الحروب الثقافية" التي ستسم بميسمها القرن الحادي والعشرين، لتحل محل الحروب العسكرية والحروب السياسية والاقتصادية .

ولا نريد أن نقف طويلاً أمام الأسباب التي دعت هنتنجتون إلى صياغة نظريته، وان كان يمكن القول أنها تعبر في الواقع عن شعور ذائع بين بعض المفكرين

الغربيين – وربما كـان ذلـك بطريقـة لا شـعورية أحيانـا ـ بأن الحضــارة الغربيـة قـد وصلـت إلـى منتهاهـا، بـالمعنى التاريخي للكلمة، وأنها ستدخل في مرحلــة التدهـور. ومـن هنا فإن نظريــة هنتنجتـون وربمـا أيضـا نظريـة فوكوياما المفكر الأمريكى الياباني الأصل عـن "نهايـة التـاريخ"، لـم تكونا سوى آلية دفاعيــة عـن الحضـارة الغربيـة المنهـارة، الأولى تركز على سمو الحضارة الغربية على غيرها مـن الحضارات، وعلى انتصارها الحتمي في الحرب الثقافيـة، والثانيـة تؤكـد أن الرأسمالية التـي هــي العلامــة البـارزة للحضـارة الغربيـة فـي القـرن العشـرين، انتصــرت علـى غيرها مـن الإيديولوجيات المنافسـة وأبرزهـا الماركسية، وأنها ستكون هي دين الإنسانية إلى أبد الآبدين، بشعاراتها البراقة عن حرية السوق وتحرير التجارة .

غير أن اللحظة الفارقه الثانيـة، هـي بـلا شـك مبـادرة الرئيس محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإيرانية الإسلامية التي أطلقها في خطابه التاريخي أمام الجمعية العامة للأمـم المتحـدة عــام ١٩٩٩، والتــي دعـا فيهـا لتحويـل حـوار الحضارات من مجرد فكرة يتداولهـا الفلاسفة والمؤرخين والعلماء الاجتماعيين، الى سياسة ثقافية عالمية ، تتبناها الأمم المتحدة .

ومما لا شك فيه أن هـذه المبـادرة الإيرانيـة الجسـورة جـاءت فـي توقيـت مناسـب علـى الصعيد الدولــي، لأنهـا

قطعت الطريق فعلاً على موجة العنصرية الغربية الجديدة، والتي رفعت شعارات صراع الحضارات والحروب الثقافية من جانب، ولأنها توافقت مع مزاج عالمي سائد يستنكر الإرهاب والعنف في العلاقات بين الدول والشعوب، وخصوصاً بعد الصدمة التي أصابت العالم من وقائع حروب البوسنة والهرسك، بكل البشاعات التي دارت فيها، والتي مارسها العنصريون الجدد تحت شعار التطهير العرقي .

ولعل هذا هو الذي يفسر أن مبادرة إيران التي وصفت دائماً بأنها دولة تمثل إيدلوجية إسلامية متطرفة، وتمارس الإرهاب سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، قد لاقت في الجمعية العامة قبولاً منقطع النظير، بحيث تمت الموافقة على المبادرة بالإجماع، وصدر قرار لا سابقة له بان يكون عام ٢٠٠١ هو عام حوار الحضارات، حيث تنشط الدول والمنتديات الثقافية الرسمية والأهلية لعقد مؤتمرات وندوات على مستوى العالم لمناقشة حوار الحضارات، و إبراز السبل الفعالة الكفيلة بتنفيذه

عناصر الخطاب الإيراني

ما الذي قاله الرئيس محمد خاتمي في خطابه أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة؟ هذا سؤال هام، لابد من الإجابة عليه لأنها تكشف عن المنطلقات التي صدر عنها

الخطاب، فيما يتعلق بعملية الحوار بين الحضارات، والاتجاهات التي ينبغي أن تحكمها، والوظائف التي يراد لها أن تقوم بها لتحقيق السلام بين الدول .

وتحت أيدينا النص الرسمي للخطاب والذي نشرته الجمهورية الإيرانية الإسلامية على موقعها في شبكة الانترنيت باللغة الإنجليزية .

وإذا حللنا الخطاب لاكتشفنا أنه يبدأ بعبارة عامة كنوع من التمهيد، ليتحدث عن سعي الإنسان منذ البداية إلى الخلاص من معاناته في الحياة، وجهده الدؤوب للتحرر من الحرمان والشقاء والقهر الذي مارسته على البشر نساء وأطفالا وشباباً وشيوخاً قوى حاكمة مسيطرة، يقودها حكام مستبدين افتقروا إلى التعاطف الحقيقي مع شعوبهم .

وهكذا يمكن القول بشكل عام أن الذي حكم مسيرة التاريخ الإنساني منذ البداية حتى الآن هو السعي إلى تحقيق الحكم الرشيد الذي ينهض على أساس القيم الأخلاقية الفاضلة. وإذا كان الإنسان قد ركز على الحرية من ناحية والعدل من ناحية أخرى، فان الممارسة التاريخية تشير إلى انه أحيانا كان يضحي بالعدل في سبيل الحرية، وأحيانا أخرى كان يضحي بالحرية في سبيل العدل. ولم تظهر المعرفة الأصيلة إلا منذ قرون قليلة بحسبانها مصدراً للقوة، بدلاً من أن تكون أداة للهيمنة. غير أن المعرفة نفسها أصبحت من بعد، أداة في أيدى

القوى التي سعت إلى أن تهيمن على الآخرين، بدلا من أن تكون وسيلة لخلاص الإنسانية من عذاباتها المتنوعة .

وبالرغم من ان التقدم الذي أحرزته الإنسانية في ميادين متعددة، إلا ان الصورة قد شابتها ظلال متعددة، لعل أبرزها في العصر الحديث الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية، التي أدت إلى خراب غير مسبوق وتضحيات إنسانية جسيمة.

وبالرغم من نشأة الأمم المتحدة وممارستها لدورها الذي نص عليه الميثاق، إلا ان السلام الحقيقي المبني على العدل مازال أملا بعيد المنال في مواضع شتى من العالم. ولعل ما يكشف عن ذلك بوضوح وجلاء الموقف المتردى في العالم الثالث حيث تسود الأمية وتتفشى الأمراض، ويشيع الفقر والتخلف. وليست هذه الأوضاع نتيجة لازمة للممارسات غير الديموقراطية لأنظمة الحكم السياسية الوطنية فقط، بل هناك قوى خارجية تسند بعض هذه النظم تحقيقاً لمصالحها الاستراتيجية.

وبالرغم من هذه الصورة القاتمة ، إلا انه هناك إشراقات في التاريخ الإنساني المعاصر، لعل أهمها المعارك النضالية البطولية ضد الاستعمار التي قادتها شعوب العالم الثالث وأدت إلى استقلالها. كما انه يمكن القول ان سقوط العالم الثنائي القطبية في العقد الأخير من القرن العشرين، وتجديد الخطاب حول التنوع الإنساني

الخلاق والتركيز على الهوية علـى الصعيد الدولـي للدول التـي تسعى إلـى تحقيق المسـاواة بين البشـر، يعـد مـن الإنجازات البارزة .

وليس هناك شك في أن هيمنة العالم الأحـادي القطبيـة الذي تمارسه قوة كبرى مفـردة ليس سـوى وهـم بـاطل، يكشف عن عجز من يتبنونه عن فهم منطق التاريخ .

ويشير خاتمي بذكاء في هـذا الموضـع إلـى انـه واثـق بأن الشعب الأمريكي لن يسمح لمجموعـة مـن السياسـيين الذين يتحدثون باسـمه، أن يسـتغلوا كـل إمكانياتـه وقدراتـه لتحقيق هذا الحلم لسيطرة الولايات المتحدة الأمريكية علـى العالم .

وبعد هـذه المقدمـات قدم الرئيس الإيرانـي نفسـه فـي موضع آخر من الخطـاب علـى انـه رجـل يمثـل الشـرق، والذي هو اصل حضارات مبهرة ومهد الأديان بكل تراثها الخصب الذي تكشف عنه تعاليم ابراهيم وموسى والمسـيح ومحمد عليه السلام، بالإضافـة الـى انـه يمثـل إيـران بكـل تاريخهـا الحضـارى. وهـو يشـير الـى تـاريخ الجمهوريـة الإيرانية الإسلامية بعد الثورة بكونهـا كـانت ثـورة العقـل ضد القهر في مرحلة هدم أبنية القمع القديمة، ولكنها اليـوم لابد لها ان تصطنع الحوار والعقل وسيلة وهي في مرحلـة البناء. ومن هنا دعوتها الى حوار بين الحضـارات وليـس صراعاً بينها. ويقرر خاتمي " اننى اعلـن مـن علـى منـبر

الأمم المتحدة ان الإنسانية بالرغم من كل الكوارث والصعوبات، تسير قدما تجاة التحرر والحرية ".

وينتقل خاتمي الى تأملات تتعلق بفلسفة التاريخ، ويقرر انه بالرغم من تفاوت الآراء حول القوى الفاعلة في التاريخ بين هؤلاء الذين يؤمنون بمنطق الدورات التاريخية، أو هؤلاء الذين يرون التاريخ يسير بالدفع الذاتي وبدون تخطيط مسبق، وأولئك الذين يركزون على الأهمية الحاسمة لأنماط الانتاج، فانه يمكن القول ان ينابيع الايمان المتجددة في قدرة الانسان على التحرر من كافة القيود المعوقة لحركته، هي القادرة على القضاء على الحتمية التاريخية التي ينادي بها البعض بصور شتى وأنماط متعددة، لأن تاريخ الإنسانية هو تاريخ السعي الى الحرية.

وبعد ذلك انتقل الرئيس خاتمي ليقدم اقتراحاً محدداً باسم الجمهورية الإيرانية الإسلامية لكى تعتبر الأمم المتحدة عام ٢٠٠١ عام حوار الحضارات، أملاً في ان يحقق السلام العالمي والحرية لكل الشعوب.

وقرر أن الإنسانية وهي على مشارف الألفية الثالثة تستطيع ان تبني على الإنجازات السابقة التي تمت في القرن العشرين، فيما يتعلق بأهمية الحوار ورفض استخدام القوة لحل المنازعات، والاعتماد عوضا عن ذلك على قيم التعاون فى المجالات الثقافية والاقتصادية

والسياسية، وتدعيم أسس الحرية والعدل وحقوق الإنسان. وفى تقديره أن تنمية السلوك الحضاري سواء على الصعيد القومي أو العالمي يتوقف على ممارسة حوار بين المجتمعات والحضارات التي تتبنى رؤى متعددة للعالم ، وتنطلق من منابع فكرية متنوعة. وانتهى بمقولة أننا لو نجحنا في مأسسة لحوار الحضارات، فإننا سنترك تراثا بالغ القيمة لأجيالنا التالية .

ولم ينس خاتمي في نهاية خطابه أن يدين الصهيونية ويؤكد على الحقوق التاريخية للشعب الفلسطيني .

وفي النهاية أشار إلى الأهمية القصوى لتحقيق السلام ليس بين الشعوب فقط، ولكن بين الإنسان والطبيعة، حفاظاً على البيئة العالمية وصوناً للتراث الطبيعي للإنسانية.

هكذا تكلم الرئيس محمد خاتمي في مبادرته التاريخية التي قدمها باسم الجمهورية الإيرانية الإسلامية. ولكن يبقى السؤال : ما هي الأسس الفلسفية التي سينهض على أسسها حوار الحضارات ؟ هذه هي المشكلة التي تصدى لها خاتمي في خطابه الذي ألقاه في باريس في ٢٩ أكتوبر ١٩٩٩ أمام هيئة اليونسكو .

وهكذا انتقلت مسالة حوار الحضارات من النقاش الفكري ليصبح سياسة ثقافية عالمية .

(٥)
الأسس الفلسفية لحوار الحضارات

لم يقنع الرئيس محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية بخطابه الذي تضمن مبادرته الجسور لاعتبار عام ٢٠٠١ عام حوار الحضارات. لأنه أدرك أن الطرح العام الذي قدمه بما فيه من إشارات تاريخية موجزة، ودعوة للحوار باعتباره الوسيلة المثلي لتحقيق الحرية والسلام لمختلف شعوب العالم، لا يغني في مجال تطبيق هذه الدعوة. إذ لابد من تحديد الأسس الفلسفية للحوار و أهدافه وغاياته التي يسعى إلى تحقيقها .

وقد حاول خاتمي أن يفي بهذه المطالب جميعا في خطاب هام له ألقاه في ٢٩ أكتوبر أمام هيئة اليونسكو. بعنوان "حوار الحضارات والثقافات " (نص الخطاب منشور باللغة العربية في مجلة " شئون الأوسط " التي تصدر في بيروت) وهو يبادر في صدد خطابه بالتحذير من الإغراق في التفاؤل بصدد النتائج التي يمكن أن تتحصل من حوار الحضارات من ناحية ، أو الضياع في مجال التشاؤم نظراً للوضع الدولي الراهن بكل تعقيداته، على الصعد السياسية والاقتصادية والثقافية والذي قد لا يتيح أي فرصة للحوار أن يكون فعالاً ومنتجاً .

ومن هنا لابد من دراسة وتحليل الصعوبات التي تعترض طريق الحوار .

وهو ينطلق من حقيقة أن الدعوة لحوار الحضارات لقيت من الحكومات والمثقفين وعامة الناس استجابة إيجابية ثورية وخصوصاً في الجمعية العامة للأمم المتحدة. وإن كان هذا في حد ذاته مسألة بالغة الأهمية ، إلا انه ينبغي التساؤل عن أسباب هذه الاستجابة الإيجابية

يقرر خاتمي ان مقولة "حوار الثقافات والحضارات" يمكن تفسيرها والحديث عنها بأشكال مختلفة وفي مستويات متعددة. ويستلزم ذلك التطرق إلى مجالات فلسفية وتاريخية ومحاولة تفكيك عديد من نظريات المفكرين المتعددة .

ويضيف خاتمي أن الحوار يحمل في طيا ته معنى حقيقيا وآخر مجازيا . والدعوة إلى الحوار تشمل كلا المعنيين، " أي أن تنظيم اجتماعات خاصة بالمناقشة وتبادل الرأي حول القضايا المختلفة هو واحدة من مصاديق الحوار، كما ان المساعي والجهود الثقافية والفنية والعلمية والأدبية كافة تمثل بدورها مصاديق أخرى للحوار بالمعنى المجازي للكلمة ".

وحوار الثقافات والحضارات - في رأى خاتمي - يجمع ظاهراً في طيا ته خصائص متضادة وأحيانا متناقضة. فعمره من ناحية هو عمر الحضارة والثقافة

البشرية، وهو من ناحية أخرى أمر جديد. ويبدو مصداق رأي خاتمي فيما ذكرناه من قبل في دراستنا "حوار الحضارات في عالم متغير" التي كتبت عام ١٩٩٢ ونشرت في كتابنا " الوعي التاريخي والثورة الكونية "(انظر الطبعة الثانية عام ١٩٩٦، الناشر : مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية)" اتخذ الحوار بين الحضارات، وهو تقليد قديم في أزمنة السلم وأوقات الحرب، شكلا محددا بعد الحرب العالمية الثانية تحت رعاية اليونسكو وبعض المنظمات الدولية والإقليمية الأخرى، ولقد تاثر هذا الحوار في الفترة الممتدة بين عامى ١٩٤٩، ١٩٨٩ بالمناخ الثقافى والاقتصادى الاجتماعى، والسياسى الذي كان سائد في الاربعين عاما الماضية. وقد كان حوارا في نظام دولى ثنائي القطبية بكل ما يتضمنه ذلك من معان. أما بعد الاحداث الهائلة التي تسارعت منذ عام ١٩٨٩ الذي كان نقطة تحول في العقد الاخير من القرن العشرين، فستتغير ظروف الحوار بين الحضارات وتطبيقاته بصورة جذرية في ظل " ما بعد الحداثة " كأسلوب جديد في التفكير، وتعميق الكونية، وانتشار العلاقات المتعددة الأطراف، وأبرزها التكتلات الأقليمية وإحياء القومية".

هذا عن الأصل القديم لحوار الحضارات، أما عن مقولة خاتمي الثانية من ان الحوار أيضاً بالإضافة إلى ذلك أمر جديد، فمعناه أن الحوار في الوقت الراهن في

عصر العولمة، أصبح يثير مشكلات وقضايا لم تطرح من قبل .

ويوفق خاتمي تماما حين يؤكد على أن أي ثقافة وحضارة كبرى لم تتبلور في ظروف منعزلة، أو بصورة أحادية منفصلة عن الآخرين. وتكمن في هذه العبارة الموجزة حقائق تاريخية بالغة الأهمية. فالحضارة اليونانية - على سبيل المثال - التي أكدت النظريات الغربية التي تأثرت تأثراً شديداً بالمركزية الأوروبية (التي ترى أن أوروبا هي الأصل الأول لكل النتاج الثقافي الحديث والمعاصر) أنها نشأت مكتملة بذاتها، ولم تتأثر بأي حضارات أخرى سابقة، هذا التأكيد تكذبه الوقائع التاريخية، التي كشف عنها بجلاء وعمق فكري نادر المؤلف الأمريكي مارتن بر نال في كتابه الشهير " أثينا السوداء : في الأصول المصرية والأفريقية للحضارة اليونانية " والذى مثل صفعة قوية لهذا المنحى الأيدلوجي المتهافت في سرد المسيرة الثقافية للإنسانية. (ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، ونشر في المشروع القومي للترجمة، بالمجلس الأعلى للثقافة) لقد اثبت برنال - وفق تحليل دقيق للمعتقدات الدينية و الأدب والأساطير وطرز العمارة - أن اليونانيون الأول اقتبسوا كثيراً من تراث الحضارات الفرعونية القديمة بالإضافة إلى تراث الحضارات التي ازدهرت في المشرق.

ويمكن من ناحية أخرى - إذا أردنا تحليل شجرة الأنساب الفكرية للحضارة الغربية الحديثة - أن نؤكد أنها نهلت بعمق من الحضارة الإسلامية وخصوصا في مرحلة ازدهارها، والتي تفوقت فيها في مجالات العلم والطب والفلسفة والقانون. وكانت الأندلس - في مرحلة تاريخية محددة - هي الجسر الذي ربط بين الحضارة الإسلامية المستقرة والحضارة الغربية البازغة والصاعدة. وهناك دراسات تاريخية موثقة تكشف عن البعثات التي أرسلها الأوروبيون للأندلس لتعلم اللغة العربية، وترجمة عيون الفكر العربي الإسلامي إلى اللاتينية .

في ضوء ذلك كله ، يبدو الخطاب العربي المعاصر الذي ينظر - في بعض أنماطه الرجعية - للحضارة الغربية باعتبارها حضارة مادية لا يجوز الاقتباس من أفكارها ، خطاباً مضاداً لعملية حوار الحضارات التي دارت على مدار التاريخ. ومن ناحية أخرى فالنظر إلى الحضارة الغربية بحسبانها كتلة واحدة صماء، تعجز عن التفرقة الواجبة بين تياراتها المتعددة المتنوعة .

ومن هنا ينفذ خاتمي إلى صلب مشكلة التطور الحضاري، حين يقرر ان ذلك الجزء من الثقافات والحضارات التي تمتلك " القدرة على التبادل و"الخطاب" و"الاستماع" فقط هو القادر على الاستمرار في الحياة. ويضيف أن الحوار بين الثقافات والحضارات لا يقوم

"بالخطاب" والقول " فحسب، بل يستلزم بالضرورة الاستماع أيضا. والاستماع - فيما يرى - فضيلة يجب أن تكتسب وهذه الفضيلة لا تكتسب بسهولة .

ويفسر ذلك بقوله " لأن الحصول عليها يتطلب من الإنسان قيامه بنوع من التربية الأخلاقية والتهذيب النفسي والتعليم العقلي. إن الاستماع يختلف عن السكوت. فالاستماع ليس عملاً انفعاليا محضا، بل إنه نشاط معين، نشاط من شأنه ان يجعل السمع ينفتح على الآفاق ".

وفي تقديرنا أن خاتمي قد حلق بهذه العبارة في ذروة من ذري التأمل الفلسفي العميق عن حوار الحضارات. ذلك أن الحضارة التي تظن أنها مكتفية بذاتها، ولا تستمع إلى الحضارات الأخرى، بمعنى لا تتعلم منها، ولا تقتبس الصالح من أفكارها و إبداعاتها، ولا تتأثر برؤيتها للعالم، حضارات مقضي عليها بالجمود والفناء. ونحن نعلم سلفاً أن هناك تيارات إيديولوجية تعمل داخل كل حضارة، وتقاوم عملية الاستماع لحضارات أخرى، غير أن هناك تيارات فكرية مستنيرة لا تتردد أبداً أمام ضرورة الاستفادة من المنجزات الحضارية - بالمعنى الواسع للكلمة- للآخرين.

ويحضرني بهذا الصدد تجربة اليابان بعد هزيمتها في الحرب العالمية الثانية ووقوعها تحت هيمنة التأثير الأمريكي في كثير من مناحي حياتها. ومن الأمثلة على

ذلك إدراك القادة اليابانيين أن اليابان متخلفة تماما في مجال علم الإدارة الحديث. وهذا العلم بالذات فيه إنجازات أمريكية متعددة ، لدرجة انه يمكن اعتباره علماً أمريكياً بالكامل، بحكم تعدد العقول الفذة التي صاغت نظريات الإدارة الحديثة، بالإضافة إلى الإنجازات الاقتصادية والتكنولوجية الباهرة، التي جعلت الاقتصاد الأمريكي في مقدمة اقتصاديات العالم.

ولم يتوانى القادة اليابانيون في افتتاح مركز تدريبي وبحثي أمريكي في طوكيو لتعليم الأجيال الجديدة من رجال الاقتصاد الياباني فنون وأساليب الإدارة الحديثة على الطريقة الأمريكية. واستمر هذا المركز سنوات طويلة يؤدي دوره في تدريب أجيال متعددة من اليابانيين. ثم دار التاريخ دورته، ونهضت اليابان كالعملاق، وتحققت "المعجزة اليابانية" التي قامت على أساس اقتباس التكنولوجيا الغربية، ثم توطين التكنولوجيا اليابانية، ومن ثم العبور إلى إبداعات تكنولوجية يابانية خالصة. وبالإضافة إلى ذلك استطاع اليابانيون ابتداع نظرة يابانية في الإدارة أثبتت نجاعتها وفاعليتها الفائقة . ويشهد على ذلك الغزو المنظم للشركات اليابانية للسوق الأمريكية وتفوق نظم الإدارة اليابانية على نظم الإدارة الأمريكية الشهيرة .

وفي ضوء هذه التطورات العميقة، كان مـن مفارقـات التاريخ أن يتحول المركز الأمريكي في طوكيو الذي أسس لكي يقوم بتدريـب اليابـانيين علـى طـرق الإدارة الحديثـة، ليتحول إلى مركز لتدريب الأمريكيين علـى طـرق الإدارة اليابانية المستحدثة !

ما الذي نستطيع ان نستخلصه من هذا المثل الواقعـي؟ أهم ما يمكن استخلاصه ان الحضـارات الحيـة هـي التـي تتحلى - إذا استخدمنا عبارات خاتمي - بفضيلة "الاستماع" إلى الحضارات الأخـرى، بمعنـى فضيلـة اقتبـاس الأفضـل بـدون إحسـاس بعقدة النقص التـي كثيراً مـا تشـيع لـدى تيارات فكرية رجعية في بلاد الجنوب، ويجعلها تعمد إلـى أن تنغلـق علـى نفسـها، لاجـترار الأمجـاد الحضـارات الماضية، بدون قدرة حقيقية على التفاعل الإيجابي الخـلاق مع حقائق العالم المعاصر .

غير أن فضيلة " الاستماع الحضاري " تقتضي – كما قال خاتمي بحق - ممارسة نوع من التربية الأخلاقية التي تجعـل الاعـتراف بـالآخر وإنجازاتـه قيمـة أساسـية تحكـم سلوك الإنسان، بالإضافة إلى التهذيب النفسى الـذي يجعـل الإنسان يتحلى بالتواضع أمام إبداعه وإبـداع الآخريـن فـي نفس الوقت، بالإضافة إلـى التعلـم العقلـي الـذي ينبغـي ان ينطلـق مـن مقولـة الفيلسـوف "ديكـارت" الشـهيرة : "العقـل أكثر الأشياء توزعاً بين الناس".

الحوار بين الأخلاق والسياسة

شغلت العلاقة بين الأخلاق والسياسة المفكرين والفلاسفة منذ قديم الزمن. ولعل المفكر الذى عالج الموضوع بصورة عميقة فى العصر الحديث هو ماكيافلى فى كتابه الشهير "الأمير". وفى هذا الكتاب صاغ ماكيافلى وصاياه، التى اعتبرت ميثاقاً سياسياً عملياً يمكن أن يستهدى بمبادئه الساسة فى مجال التحلل من القواعد الأخلاقية إذا دعتهم إلى ذلك الضرورات العملية، مما جعل عديداً من الباحثين يعتبرون ماكيافلى هو منظر الانتهازية السياسية!

ولقد كان لافتاً للنظر حقاً أن يتعرض الرئيس محمد خاتمى فى خطابه أمام اليونسكو فى أكتوبر ١٩٩٩ للعلاقة بين الأخلاق والسياسة، على أساس أن هناك بعد أخلاقياً فى اقتراح "الحوار بين الحضارات".

كيف وضع خاتمى المشكلة؟ فى رأيه أن تحقيق مشروع الحوار بين الحضارات يستلزم إجراء تحول أساسى فى الأخلاق السياسية. ذلك أن هذا الحوار يستلزم التواضع والوفاء بالعهد والمشاركة، باعتبار هذه القيم جميعاً من أهم اللوازم الأخلاقية لتحقيق الحوار فى ميدان السياسة والعلاقات الدولية.

ويمكن القول أن هذه الصياغة أقرب ما تكون إلى المطالبة بمثاليات قد لا تتحقق فى ميدان السياسة العملية، ولذلك استدرك خاتمى، لكى يقرر بوضوح ضرورة مقاومة محاولات الهيمنة التى تقدم عليها الدول العظمى بحكم قوتها العسكرية والاقتصادية والسياسية على الدول الأخرى المتوسطة والصغيرة. وهو يقرر هذا المعنى بلغة خطاب الثورة الإيرانية المتميزة بمفرداته حين يقرر "ينبغى على الدول التى كانت حتى الآن تحسب أن الغطرسة والاستكبار لغة مناسبة لتحقيق مصالحها الخاصة أن ترضخ للغة الحوار. وهذا بالطبع لا يمثل تغييراً فى المصطلحات السياسية والاقتصادية، بل لابد من احداث تغيير فى العنوان والمضمون".

ويحاول خاتمى فى موضع آخر من خطابه أن يفرق تفرقه واضحة بين الحوار "بمعناه الدقيق وأمور أخرى تتشابه معه، مثل التأثير والتأثر والتبادل الثقافى والسيطرة الثقافية والحضارية".

وهو يقرر أن "التأثير والتأثر فى مجال الحضارة والثقافة، وكذلك التبادل الثقافى والعلمى، يمكن أن يقوم على عوامل مختلفة منها الحرب. كأن يهيمن شكل واحد من أشكال الحضارة والثقافة على منافسيه وغرمائه من الأشكال الأخرى. وان تتم هذه الهيمنة أحياناً بالقهر والغلبة الواضحة والفاضحة، أو أن تتم الهيمنة، كما هو

الحال فى زماننا بواسطة الاتصالات التكنولوجية بينما يجرى "الحوار" ويتحقق فى مقام وموقع نفسى وفلسفى وأخلاقى خاص. وعليه فإنه لا يمكن الدفاع عن "الحوار" استناداً إلى أى نوع من النظرة الكونية والاتكاء على أى نظام أخلاقى وسياسى ودينى وفلسفى أيا كان، فمن أجل تحقيق "الحوار" نحن فى حاجة إلى أحكام عامة وشاملة ومبدئية وأصولية والتى من دونها لا يمكن للحوار أن يتم بالمعنى الدقيق للكلمة. ويضيف خاتمى "أن البحث حول مثل هذه الأحكام والسعى من أجل أن تجد لها مصداقية لدى الرأى العام العالمى تعد واحدة من أجل الواجبات المهمة الملقاة على عاتق منظمات مثل اليونسكو".

الحوار والهيمنة

ونريد أن نقف وقفة نقدية من هذه الفقرة المهمة التى وردت فى خطاب الرئيس خاتمى أمام اليونسكو.

لقد نفذ خاتمى إلى قلب المشكلة الراهنة التى تواجه المجتمع العالمى ونحن فى بداية القرن الحادى والعشرين وهى خطر الهيمنة التى تمارسها فى المقام الأول الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها زعيمة النظام الأحادى القطبية الذى حل محل النظام الثنائى القطبية الذى ساد فى القرن الحادى والعشرين، والذى قام على أساس التوازن بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى. ومنذ أن

احتلت الولايات المتحدة الأمريكية صدارة المسرح السياسي العالمي وهي تمارس هيمنتها العسكرية والاقتصادية والسياسية والثقافية، التي تبدو أساساً في إصرارها على أن تكون هي "الشرطي العالمي" الذي يراقب المواقف السياسية ويصدر أحكامه بتوقيع جزاءات متنوعة على الدول المخالفة، أو المارقة بالتعبير الأمريكي. وهذه الدولة العظمى التي تفرض الحصار على العراق وعلى دول أخرى بغير سند من القانون الدولي وفي تجاوز صارخ لمجلس الأمن، تؤدي ممارساتها إلى منع قيام الحوار الحضاري في العالم.

ومن هنا فحوار الحضارات - كما قرر خاتمي بحق - ينبغي أن يركز على مواجهة الهيمنة بكل صورها وأشكالها، وسواء انفردت بها الولايات المتحدة الأمريكية أو شاركتها في ذلك عدد من الدول الصناعية الغربية المتقدمة، كما هو الحال في تحالفها ضد الدول النامية في إطار منظمة التجارة العالمية، التي يزخر ميثاقها بمواد من شأنها أن تضر أبلغ الضرر بالدول النامية.

غير أن خاتمي أشار إلى محاولات بعض الدول الهيمنة بواسطة الثورة الاتصالية والتي تتمثل في البث التليفزيوني عن طريق الأقمار الصناعية وشبكة الإنترنت، وهي تحتاج إلى وقفة نقدية . ذلك لأنها تعبير عن النزعة النقدية التي تمارسها دول الجنوب ضد مخاطر الثورة

الاتصالية سواء على الاستقرار السياسى أو على الهوية الثقافية لهذه الدول.

غير أن المشكلة تبرز في دول الجنوب التى أدمنت التنديد بمخاطر الثورة الاتصالية، ذلك أن أغلبها تسود فيها نظم سياسية تقوم على الاستبداد الصريح، والعدوان المنظم على الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان. ومن ثم فإن هجومها على "الهيمنة الاتصالية" التى تقوم بها الدول الكبرى لا يبدو موضوعياً أو مبرراً. ذلك أنه يقع على عاتقها أولاً أن تنفض عن كاهلها أردية الشمولية والسلطوية التى تقيد شعوبها، وتمنعها من الانطلاق. ويبدو مصداق ذلك بالنسبة لحالة إيران نفسها.

فهناك صراع حاد بين المحافظين والإصلاحيين الذين يتزعمهم بجدارة الرئيس محمد خاتمى، والذى عانى هو وأنصاره من استبداد المحافظين وقهرهم ، والذى وصل إلى حد تنظيم حملة اغتيالات منظمة لأبرز المثقفين الإصلاحيين الذين ينادون بالتنوير والديمقراطية والانفتاح الثقافى على العالم، وتجاوز الشعارات الثورية المتشددة، والتى أدت إلى عزل إيران عن العالم حقبة طويلة من الزمان. وما الدعوة الجسور إلى حوار الحضارات التى أطلقها خاتمى من على منبر الجمعية العامة للأمم المتحدة، سوى محاولة شجاعة لفض أسوار العزلة عن إيران، والإعلان عن رغبتها الصادقة فى حوار مع العالم، فى

ضوء الندية الكاملة، والثقة بالذات ، والحفاظ على المصالح المشتركة.

غير أنه مما يلفت النظر أن خاتمى قد التفت بذكاء إلى محاولات بعض الدول الكبرى فرض أنظمتها الثقافية والأخلاقيةعلى الشعوب الأخرى، وتصوير هذه الأنظمة وكأنها تعبر عن قيم عالمية، فى الوقت الذى تصدر فيه فى الواقع عن رؤى أوروبية أو أمريكية، قد تتصادم بالفعل مع الخصوصيات الثقافية لحضارات أخرى.

ومن هنا دعوة خاتمى إلى ضرورة صياغة أحكام عامة وشاملة ومبدئية، بدونها لا يمكن للحوار أن يقوم، ويضع مسئولية ذلك على عاتق منظمات مثل اليونسكو.

والواقع أن اليونسكو قامت منذ سنوات بجهد خلاق فى مجال صياغة الإشكاليات المعرفية وتحديد المشكلات الواقعية التى ستجابه الإنسانية ونحن على مشارف الألفية الثالثة. وتتمثل هذه الجهود أساساً فى العمل الخلاق الذى قام به "جيروم بانديه" العالم الاجتماعى الفرنسى والذى يرأس وحدة بحوث المستقبليات فى اليونسكو. فقد نظم منذ ثلاث سنوات ما أطلق عليه "حوارات القرن العشرين" والتى تمثلت فى مؤتمر عالمى جمع فيه أخصب العقول الإنسانية فى ميادين المعرفة العلمية والفلسفية والاجتماعية لتحديد الإشكاليات التى ستواجه الإنسانية فى القرن الحادى والعشرين وطرق مواجهتها . وقد جمع خلاصة هذه

الحوارات فى كتاب مهم طبعته اليونسكو ونشرته العام الماضى بعنوان "مفاتيح القرن الحادى والعشرين" وهو مرجع أساسى لأى باحث أو مثقف معنى بصور المستقبل. كما أنه سبق له أن اشترك مع فرديديك مايور فى تأليف كتاب مرجعى مهم عنوانه "عالم جديد" صدر عن اليونسكو بالفرنسية عام ١٩٩٩ . وهو يتضمن توثيقاً نادراً يقوم على استخدام المؤشرات الكمية والكيفية لأبرز أهم المشكلات العالمية الاقتصادية والسياسية والثقافية.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن جيروم بانديه كان فاعلاً فى تنظيم مؤتمر عالمى عنوانه "أخلاق المستقبل" والذى انعقد فى أمريكا اللاتينية وأعيدت فيه صياغة مشكلة الأخلاق بالكامل، حيث برزت ضرورة ملحة لإعداد ميثاق أخلاقى عالمى يحكم ميادين بكاملها من أول العلاقات الدولية حتى ميدان الهندسة الوراثية ومشاكل استنساخ البشر وغيرها، لأدركنا أن معنى ذلك أن اليونسكو تعمل بدأب لصياغة مجموعة من المبادئ والقيم يمكن أن تكون أساساً راسخاً لحوار الحضارات كما يدعو إلى ذلك الرئيس خاتمى.

وليست صياغة مجموعة من المبادئ المتفق عليها هى المقدمة الوحيدة لحوار الحضارات، بل إن أحد شروطه - كما يقرر خاتمى - هو إشاعة التسامح الذى هو ضرورة للتعاون المشترك بين الدول. ومن شأن ذلك القضاء على محاولة تهميش بعض الشعوب والأمم باصطناع تبريرات

فلسفية أو سياسية أو اقتصادية . ذلك أن العالم الإنسانى يجب أن يتبلور من خلال التعاون العظيم بين بنى البشر.

والتعاون - فى نظر خاتمى - لا ينبغى أن يقتصر على التعاون الاجتماعى والاقتصادى والسياسى، ذلك أنه يجب تجاوز هذا الإطار والعمل على التقريب بين الأذهان. وهذا دور لا يمكن لغير كبار المفكرين أن يقوموا به، من خلال شرح رؤى العالم فى مختلف الحضارات لشعوبهم، والعمل على صياغة رؤى للعالم تتسم بالانفتاح الثقافى ، والتى يمكن من خلال حوار الحضارات أن تتحقق لتكون دليلاً لسعى الإنسانية فى مجال التقدم ونحن على مشارف الألفية الثالثة.

(٧)
حوار الحضارات فى مواجهة ما بعد الحداثة!

لم يقنع الرئيس محمد خاتمى فى خطابه أمام اليونسكو فى باريس عام ١٩٩٩ بالدعوة الى صياغة مجموعة مبادئ متفق عليها من شأنها أن تحدد أهداف الحوار وغاياته وموضوعاته ووسائل تحقيقه، ولكنه فى فقرة هامة تناول بالنقد الفلسفى العميق بعض الاتجاهات والنزعات التى سادت الفكر الغربى منذ عهد الثورة الفرنسية، وكذلك بعض مسلمات الحداثة، بل ولدهشتنا الشديدة تطرق الى بعض دعوات ما بعد الحداثة مفندا إياها !

ومما يلفت النظر فى خطاب عام لرئيس دولة إسلامية، اهتمامه بإبراز الأسس الفلسفية لدعوة لحوار الحضارات، وتحليله النقدى لأبرز الاتجاهات الفلسفية والاجتماعية المعاصرة وفى مقدمتها حركة ما بعد الحداثة ، التى يعجز كثير من المثقفين فى العالم الثالث عن فهم منطق نشأتها، والفروق الدقيقة بين مدارسها المختلفة، ومصطلحاتها ومفاهيمها الغامضة !

ويقرر خاتمى فى خطابه أن المبادئ والأحكام التى يدعو لها لتحكم مسيرة " حوار الحضارات " تتناقض مع الأحكام الحتمية والجبرية للنهوضين التحصيليين من "دعاة

النهضة الفرنسية" ومسلمات الحداثة من جهة، كما أنها لا علاقة لها بتشكيك ما بعد الحداثيين الذين لا حصر ولا عد لهم. من هنا فإن واحدة من واجبات المفكرين المؤيدين لنظرية حوار "الثقافات والحضارات" هى القيام بتنقيح الأسس الفلسفية، وتبيان المبادئ الفكرية لهذه النظرية بما ينقذها من الوقوع فى حتمية العداء لأى نوع من أنواع التحرى عن الحقيقة والبحث عنها، وكذلك من الوقوع فى مهالك التشكيك غير المحدود لمفكرى ما بعد الحداثة، الذين يفتقرون الى حسّ المعاناة والآلام العظيمة لآلاف الناس المحرومين، فيعتبرون الدعوة لأى نوع من العدالة والكفاح ضد الظلم شكلا من أشكال الدعوات المتجاوزة للخطاب والحوار، وهو ما لا يمكن إيجاد التفسيرات الفلسفية له ".

الخطاب السياسى والنقد المعرفى

نادرا ما يتطرق الزعماء السياسيين وقادة الدول لممارسة النقد المعرفى للتيارات الفلسفية السائدة ، مستندين فى ذلك الى فهم عميق لما وراء النظريات من زاوية الأسس الاجتماعية لنشأتها والوظائف التى يراد بها أن تقوم بها، والمصالح الإيديولوجية الصريحة أو المضمرة التى تدافع عنها سواء تم ذلك بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

ولذلك نريد أن نقف هنا وقفة طويلة مع هذه الفقرة الهامة من خطاب خاتمى، والتى لا يمكن فهم الشفرات المتعددة المتضمنة فيها، بغير عملية تفكيك ترد الأفكار الى أصولها، وتضئ فى نفس الوقت منطق النقد البصير الذى يوجهه صاحب الخطاب.

يتحدث خاتمى منتقدا فكرة الحتمية التى هى من الأسس الفلسفية البارزة للحداثة الغربية. وينبغى قبل أن نتطرق لسلامة النقد الذى يوجهه أن نحدد بإيجاز السمات الأساسية لمشروع الحداثة الغربى، هذا المشروع الذى بدأ منذ عصر التنوير الأوربى والذى كان المحرك الأساسى للتقدم الغربى فى العصر الحديث .

تتسم الحداثة الغربية بعدة سمات أولها الفردية. ذلك أن المجتمع البورجوازى الرأسمالى البازغ عمد الى استخلاص الفرد من اسار المجتمع الاقطاعى الذى كان سائدا فى أوربا، والذى - بحكم هيمنة الكبار ملاك الأرض ونظام العبودية الذى كان يكرس هذه الهيمنة، بما يتضمنه من التقييد الشديد لحركة الفرد اقتصاديا وسياسيا - كان يقضى فى الواقع على ذاتية الأفراد ويمحو شخصياتهم. لذلك كان الهدف الأول - فى سبيل تأسيس المجتمع الرأسمالى البازغ - هو استخلاص الفرد من شبكة الهيمنة الاقطاعية، وإعطائه حرية العمل والتنقل.

وقد عكس هذه المعانى الشعار الشهير "دعه يعمل، دعه يمر" ومعناه فلندع الأفراد يختارون العمل الذى يريدونه،

ولنعط لهم حرية التنقل من مكان لمكان، وهى الحرية التى كانوا محرومين منها فى ظل النظام الاقطاعى.

والسمة الثانية للحداثة الغربية هى العقلانية. والعقلانية ثم التركيز عليها نظرا لإعلاء شأن العقل على حساب أنماط التفكير الخرافى وغير العلمى التى كانت سائدة من قبل. فى إطار الحداثة تمت القطيعة بين سلطان النص الدينى الذى كان يساء استخدامه من قبل الحكام، لتدعيم سلطتهم السياسية التى كانوا يزعمون أنها مستمدة من الله سبحانه وتعالى مباشرة، وبين العقل، الذى أصبح هو محك الحكم على الأشياء .

ودخلت العقلانية فى صميم نسيج الحداثة الغربى، وأصبحت هى الأساس فى عملية اتخاذ القرار السياسى والاقتصادى والثقافى. وقد تكفل عالم الاجتماع الألمانى الشهير "ماكس فيبر" بالتنظير المتعمق لفكرة العقلانية، وأصبح هو المرجع الأساسى فى الموضوع.

وسمة ثالثة من سمات الحداثة الغربية وهى الاعتماد على العلم والتكنولوجيا لسد الاحتياجات الأساسية للبشر. وسمة رابعة تتمثل فى تطبيق المنهج الوضعى فى العلوم الاجتماعية، والذى يركز على أن العلم لايدرس إلا ما يمكن قياسه. وأخيرا هناك سمة خامسة من سمات الحداثة الغربية وهى تبنى مفهوم خطى linear للتقدم الإنسانى، بمعنى أن التاريخ يتقدم من مرحلة الى مرحلة أخرى.

إذا كانت هذه هي السمات الرئيسية لمشروع الحداثة الغربي ، فإن حركة ما بعد الحداثة التي نشأت منذ حوالي ثلاثة عقود ، اتجهت الى نقد كل الأسس التي قامت عليها على أساس أنها مرحلة تاريخية وصلت الى منتهاها، ولم تحقق وعودها في تحقيق السعادة للبشر. بل على العكس أدت - بناء على المغالاة في تطبيق أسسها - إلى أن أصبح القرن العشرين، الذي شهد تجليات الحداثة الغربية بشكل بارز - كما يقرر خاتمي في خطابه - "يمكن عده قرنا لا نظير له في تاريخ البشرية من حيث قساوة وكثافة الحروب وسفك الدماء وممارسة الظلم والاستغلال.. وكان في الواقع مثابة الحصيلة المشتركة لأفكار كبار فلاسفته وأعمال السياسيين الكبار فيه".

انتقدت حركة ما بعد الحداثة المغالاة في الفردية على حساب الصالح العام، مما أدى إلى تفكك المجتمعات، كما وجهت سهام النقد إلى العقلانية على أساس أن ممارسات الدول الصناعية المتقدمة كانت مضادة لها، ويكشف عن ذلك سباق التسلح الذي أهدرت فيه بلايين الدولارات على حساب التنمية البشرية في العالم. كما أن سوء استخدام العلم والتطبيقات المنحرفة للتكنولوجيا كانت من بين الانتقادات الرئيسية للحداثة. ونأتي أخيرا لفكرة الحتمية التاريخية في التقدم، والتي تبنتها الحداثة الغربية في ضوء الارتقاء الدائم للتاريخ الإنساني.

هنا يستند خاتمى بحق الى أن فكرة الحتمية قد سقطت فى التاريخ وفى المجتمع، وحتى فى العلم، وذلك فى ضوء نظريات فلسفة العلم الحديثة. ولذلك فالزعم بأن التاريخ الإنسانى يتقدم بحتمية من مرحلة الى أخرى لا تسندها الشواهد، والدليل على ذلك هو نشوب الحرب العالمية الأولى بكل الهمجية التى سادتها، والحرب العالمية الثانية التى شهدت لأول مرة فى تاريخ البشرية إسقاط القنبلة الذرية على نجازاكى وهوروشيما فى اليابان.

ويلفت النظر حقا فى خطاب خاتمى نقده لما يسميه النزعة التشكيكية لأفكار حركة ما بعد الحداثة التى يفتقر أنصارها - كما يقول - إلى حس الآلام العظيمة لآلاف الناس المحرومين، فيعتبرون الدعوة لأى نوع من العدالة والكفاح ضد الظلم شكلا من أشكال الدعوات المتجاوزة للخطاب والحوار .

والواقع أن قراءة خاتمى لحركة ما بعد الحداثة تمثل فى الواقع إحدى القراءات السائدة وخصوصا - ويا للمفارقة - لدى المفكرين الماركسيين، الذين يعتبرون ما بعد الحداثة، إذا استخدمنا هنا عبارة الناقد الأدبى الأمريكى الماركسى الشهير فردريك جيمسون ، هى "المنطق الثقافى للرأسمالية فى مرحلتها المتطورة الراهنة"- وهذه العبارة هى عنوان كتابه ، والذى يعد من أهم الدراسات النقدية لهذه الحركة .

والواقع أننى بحكم تعمقى فى دراسة حركة ما بعد الحداثة، واستنادا إلى بعض الباحثين الثقات، أدركت أن هناك اتجاهان يسيطران على حركة ما بعد الحداثة. الاتجاه الأول - كما تقرر الباحثة الكندية بولين روزناو - فى كتابها الهام "ما بعد الحداثة والعلم الاجتماعى" - اتجاه يمكن وصفه أنه "عدمى". ذلك لأنه ينكر الأحكام التعميمية على نطاق المجتمع، ويدعو إلى هجر مصطلحات "الحقيقة" باعتبار أنه لا يمكن الإمساك بتلابيبها فى أى مجال، وكذلك ترك مصطلح "الموضوعية" لأن "الذاتية" هى التى تحكم مختلف المسارات، بل ان التاريخ نفسه يفقد لديهم شرعيته لأنه غالبا ليس إلا مجموعة من الكتابات الدعائية التى لا تستند إلا إلى أهواء المؤرخين والكتاب. هذا الاتجاه "العدمى" يدعو إلى "الجزئى" على حساب "الكلى" ويكره المتون الكبيرة والأبنية الشمولية. ويدعو الى الاهتمام بالهوامش والتركيز على المجتمعات المحلية والفرد. ومن هنا يعتبر نقاد حركة ما بعد الحداثة أنها تدعو الى "التشظى" لأنها تركز على الحوادث والوقائع الفردية، وتركز على الاختلاف وليس على التجانس.

غير أن هناك اتجاها آخر فى حركة ما بعد الحداثة يمكن نعته بأنه "اتجاه تحررى" وهو على عكس الاتجاه العدمى، يدعو لتحرير الإنسان من كل القيود التى تكبله،

وتحد من حركته سواء فى ذلك الأنظمة السياسية الشمولية أو الخطابات المهيمنة القامعة، أو التقاليد الاجتماعية المتحجرة، أو الممارسات الثقافية الخانقة.

وعلى ذلك يمكن القول أن قراءة الرئيس خاتمي وحيدة البعد في الواقع لأنه - كغيره من نقاد ما بعد الحداثة - لم يلتفتوا بالقدر الكافى للطابع التحررى لأفكار ما بعد الحداثة لدى بعض مدارسها التى تدعو لحرية الإنسان، وتنزع الى تدعيم القيم الديموقراطية.

وتبقى الإشارة الى دعوة خاتمي للمفكرين المؤيدين لنظرية "حوار الحضارات" لتنقيح الأسس الفلسفية، وتبيان المبادئ الفكرية لها.

هذا الدور النقدى الذى ينبغى أن يضطلع به المفكرون، مسألة ضرورية فى كل العصور، وتبدو أكثر أهمية ونحن على مشارف عصر العولمة، الذى أدى الى سقوط عديد من النماذج الفكرية القديمة، وبروز أزمة البحث عن نموذج حضارى، لم تتضح ملامحه بعد، وإن كانت هناك مؤشرات على بروز نموذج حضارى بازغ لم تكتسب له السيادة بعد على مسرح الثقافة والمجتمع فى العالم.

(٨)
استشراف مستقبل العالم

لا نبالغ لو أكدنا أن موضوع حوار الحضـارات أصبح يحتل مكان الصدارة فى قائمة الاهتمامات الفكريـة للعلمـاء الاجتمـاعيين والساسـة ومراكـز الأبحـاث والمؤسسـات الدولية. وتعلمنا نظريات علم اجتماع المعرفة أن صعود مفهوم معين أو سقوط مفهوم محدد، لا يتم عادة بمحض الصدفة، وإنما غالبا ما يتم ذلك نتيجة تفاعل عوامـل متعددة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. ويشهد علـى صدق هذه المقولـة أن صعود مفهوم حوار الحضـارات يكمن خلفه انهيار النظام العالمى الثنائى القطبية، الذى شهد طوال القرن العشرين الصراع الإيديولوجى الضـارى بين الرأسمالية والماركسية. حين سقط هـذا النظـام بعد انهيار الاتحـاد السـوفيتى والكتلـة الاشـتراكية، هـوى معـه مفهـوم الإيديولوجيـة الـذى كـان مفهومـا محوريـا، وصعـد علـى أنقاضه مفهوم الحضارة، بكل ما يرتبـط بـه من مشـكلات الهويـة والبحـث عـن الجـذور، وإثبـات التمـايز الثقـافى، وصيحات التأكيد على الخصوصية الثقافية.

ومـن المؤكـد أن بـروز ظـاهرة العولمـة بكـل تجلياتهـا السياسية والاقتصادية والثقافية وما أحدثته من انقـلاب فـى

أوضاع المجتمعات المعاصرة، وما أثارته من خلافات عميقة بين الساسة والمفكرين، التى دارت حول قيم العولمة وصواب توجهاتها وآثارها السلبية على أوضاع البشر وخصوصا فى دول الجنوب، هى التى فتحت الطريق لضرورة قيام حوار بين الحضارات. وربما كان قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة باعتبار عام ٢٠٠١ هو عام حوار الحضارات، استجابة لدعوة الرئيس محمد خاتمى رئيس الجمهورية الإيرانية الإسلامية، نقطة تحول فيما يتعلق بمناقشة الموضوع على الصعيد العالمى.

ويمكن القول أن الاهتمام بمناقشة الموضوع فى بلادنا تركز فى مرحلة أولى حول التحليل النقدى لأطروحات عالم السياسة الأمريكى صمويل هنتنجتون عن صراع الحضارات. فقد تمت أولا ترجمة كتابه الى اللغة العربية قامت به دار نشر "سطور"، ثم دارت فى الصحافة مناقشات حية حول طروحاته، بالإضافة الى مجموعة من الندوات. غير أنه يمكن القول أن الاتجاه تحول فى الوقت الراهن - استجابة للنشاط الفكرى العالمى- لمناقشة حوار الحضارات، وخصوصا بعد الاهتمام الذى أولته إياه الأمم المتحدة وهيئاتها المتخصصة وعلى رأسها اليونسكو، التى عقدت مؤتمرا عالميا حول الموضوع فى ليتوانيا فى أبريل الماضى، وهو المؤتمر الذى شاركت فيه ببحث عن "مفاهيم الحضارة فى القرن العشرين".

وهناك شواهد على أن الاهتمام المصرى بالموضوع أخذ يتصاعد فى الفترة الأخيرة. ومن بين الأدلة على ذلك أن برنامج "دائرة الحوار" الذى يعده ويقدمه الدكتور طه عبد العليم عقد ندوتين فى الموضوع شاركت فيهما نخبة منتقاة من الباحثين. وبالإضافة الى ذلك دعانى مركز الحضارات المعاصرة بكلية الآداب بجامعة عين شمس لإلقاء محاضرة فى الموضوع. وقد حضر اللقاء الذى أداره الدكتور رأفت عبد الحميد عميد كلية الآداب، مجموعة ممتازة من كبار الأساتذة وشباب الباحثين. ودارت بعد المحاضرة مناقشات نقدية بالغة العمق، رأيت من الضرورى أن أعرض لها، قبل أن أستكمل سلسلة مقالاتى التى أحاول فيها أن أدرس دراسة منهجية متكاملة كل الأبعاد الكامنة فى حوار الحضارات، التى تأخذ مجراها فى الوقت الراهن على أكثر من صعيد .

الأطروحات الأساسية

قامت محاضرتى على أساس إبراز أهمية التحليل الثقافى لدراسة أوضاع العالم المعقدة فى الوقت الراهن. وقد برز تعقيد هذه الأوضاع خصوصا بعد نهاية الحرب الباردة بين المعسكرين الغربى والشرقى، وبروز ظاهرة العولمة، ووضوح التناقض بين خطين من خطوط التطور العالمى. الخط الأول ينزع إلى تحقيق نوع من تنميط

المجتمعات المعاصرة بتأثير قواعد العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية، وذلك بفرض نوع من التجانس على اتجاهاتها وسياساتها فى ضوء اعتبارات أهمية الاعتماد المتبادل، وضرورة توحيد السوق العالمية، واعتماد مبدأ حرية التجارة، باعتباره هو بذاته محرك الاقتصاد والتنمية.

أما الخط الثانى فيتمثل فى تفكك بعض المجتمعات تحت تأثير دعوات دينية وسياسية وعرقية متعددة، تهدف إلى تأكيد الهوية، والتمسك بالخصوصية الثقافية، والعودة إلى الأصولية الدينية، والدعوة إلى الاستقلال التام عن بعض الدول، أو تحقيق الحكم الذاتى داخل نفس الدولة.

هذا الصراع بين توحيد العالم وتفككه، يدعو الى تطبيق خلاق لمنهجية التحليل الثقافى، بعد ما ثبت بما لا يدع مجالا للشك أن المناهج السياسية والاقتصادية والاجتماعية التقليدية عجزت عن فهم وتفسير نص العالم المعقد .

ومن ناحية أخرى قدمت فرضا حاولت من خلاله منذ أكثر من عشر سنوات استشراف مستقبل العالم من الزاوية الإيديولوجية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وأطلقت على هذا الفرض "النموذج التوفيقى العالمى" الذى سيحاول فى ضوئه صناع القرار السياسيون والمفكرون والمثقفون بشكل عام، تحقيق التأليف الخلاق بين متغيرات ما كان يظن من قبل أنه يمكن التوفيق بينها.

وقد ضربت أمثلة على ذلك حين قررت أنه ستكون هناك محاولات للتوفيق بين الفردية والجماعية، وبين العلمانية والدين، وبين عمومية مقولة الديموقراطية وخصوصية التطبيق فى ضوء التاريخ الاجتماعى الفريد فى كل قطر، وبين القطاع العام والقطاع الخاص، وبين الاستقلال الوطنى والاعتماد المتبادل، وبين المصلحة القطرية والمصلحة الإقليمية، وبين الأنا والآخر على الصعيد الحضارى، وبين الدولة الكبيرة المركزية فى مواجهة التجمعات المحلية والتجمعات الصغيرة التى تسودها اللامركزية، وبين الإعلام القطرى والاعلام العالمى .

وخلصت الى أن النموذج التوفيقى العالمى الجديد سيتسم بسمات أربع لو استطاعت قوى التقدم أن تنتصر على قوى الرجعية وهى:

١- التسامح الثقافى المبنى على مبدأ النسبية الثقافية فى مواجهة العنصرية والمركزية الأوروبية والفردية.

٢- النسبية الفكرية بعد أن تنتصر على الأطلاقية الإيديولوجية .

٣- اطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان فى سياقات ديموقراطية على كافة المستويات .

٤- العودة الى إحياء المجتمعات المحلية وتقليص مركزية الدولة .

٥- إحياء المجتمع المدنى فى مواجهة الدولة التى غزت المجال العام .
٦- التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية والإنسانية.

وخلصت فى النهاية الى أننا نشهد - فيما نرى - المرحلة الأخيرة من حضارة عالمية منهارة، كانت لها رموزها وقيمها التى سقطت تحت وطأة ممارسات القرن العشرين، الذى يعتبره بعض المؤرخين أكثر القرون الإنسانية عنفا ودموية. وذلك لأنه وقعت فيه حربان عالميتان، الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية. تميزت الحرب الأولى بالعنف البالغ الذى راح ضحيته ملايين الجنود والمدنيين، واتسمت الحرب الثانية بهدم العواصم الغربية العامرة نتيجة الغارات الجوية، بالاضافة إلى ملايين الضحايا والمشردين، وانتهت نهاية مفجعة بإلقاء القوات المسلحة الأمريكية القنبلة الذرية على هيروشيما ونجازاكى، وكانت هذه أول مرة فى تاريخ البشرية يستخدم فيها هذا السلاح الرهيب .

ومن هنا أكدنا أننا نشهد بداية حضارة عالمية جديدة شعارها وحدة الجنس البشرى. وسيساعد على تخليق هذه الحضارة الجديدة، ليس فقط تحول النظم السياسية والاقتصادية ولا التغيرات العميقة التى ستصيب نسق القيم الإنسانية، ولكن أيضا التحول من مجتمع الصناعة إلى مجتمع المعلومات العالمى ومن ثم الى مجتمع المعرفة .

كانت هـذه هـى محـاولتى المبكـرة (عـام ١٩٩١) لاستشراف مستقبل العالم فى القرن الحادى والعشرين، وقد حاولت فى النموذج التوفيقى العالمى الـذى قدمتـه كفرض قابل للإثبات أو النفى، أن أعتمد على عدد من المؤشرات الكيفية التى يمكن بها قياس التغيرات الكبرى التـى سـتلحق المجتمـع العـالمى فـى مجـالات السياسـة والاقتصاد والثقافة .

كل هذه الملاحظات النظرية والمنهجية التى قدمتها فـى بداية المحاضرة التـى ألقيتها فـى كليـة الآداب عن حـوار الحضـارات، كـانت مجـرد مقدمــة للكشـف عـن الإطـار النظرى الذى صغته فى بدايـة التسـعينيات لمحاولـة قـراءة نـص العـالم المعقد، الـذى زاد تعقيـده بعد نهايـة الصـراع الإيديولوجـى بيـن الرأسـمالية والماركسية، والسعى لفهـم المنطـق الكـامن وراء التحـولات السياسـية والاقتصاديـة والثقافية الكبرى .

ولقد كـان ضروريـا بعد ذلـك أن أتطـرق الـى بدايـات حوار الحضـارات كما دار فـى هيئـة اليونسـكو ابتـداء مـن عام ١٩٤٩ والذى استمر حتى عام ١٩٨٩، وهـو التـاريخ البارز الذى شهد انهيار الكتلـة الاشـتراكية، واعتمدت فـى تتبـع مراحـل هـذا الحـوار علـى الأبحـاث التـى قدمـت فـى مؤتمر "أوربا - العالم" الذى عقـد فـى لشـبونة عـام ١٩٩٠ وشاركت فيه. وقد عرض الباحث البلجيكى رولاند درايـر

بحثا بالغ الأهمية عن مراحل حوار الحضارات في اليونسكو، وكان ذلك في الواقع أول مرة أتعرف فيها على عملية حوار الحضارات. وقد استطاع رولاند دراير الباحث السياسي القدير أن يصوغ في نهاية بحثه مجموعة من الأسئلة الهامة التي تتعلق بشروط حوار الحضارات وطريقة تنفيذه، بعد أن قرر أن الحوار ستلحق به تغيرات كبرى في عصر العولمة. وهذه الأسئلة سبق لنا أن أشرنا إليها في مقالاتنا السابقة، حيث عقدنا المقارنة بينها وبين الموضوعات التي ناقشها مؤتمر حوار الحضارات الذي عقد في فيلنيوس عاصمة ليتوانيا في أبريل الماضي، وشاركت فيه ببحث عن "مفاهيم الحضارة في القرن الحادي والعشرين".

لقد استعرضت الاتجاهات الراهنة في حوار الحضارات، وخلصت الى أن الغموض ما زال هو السمة الأساسية للمناقشات الدولية في الموضوع، حتى بالنسبة للوثيقة التي يعقدها الآن مجموعة من الحكماء اختارتهم الأمم المتحدة في لجنة برئاسة السيد / بيكو مساعد الأمين العام للأمم المتحدة. ومن هنا بلورت منهجية محددة للحوار، وحددت القضايا التي ينبغي أن تكون هي أجندة البحث، وعرضتها في مؤتمر حوار الحضارات الذي انعقد في ليتوانيا .

غير أن الاطار النظرى الذى عرضته، وتحليلى للمشاكل التى يطرحها حوار الحضارات أثار مناقشات وملاحظات نقدية بالغة الخصوبة من قبل الأساتذة الذين حضروا المحاضرة، وهى مناقشات تستحق أن نعرض لها بشئ من التفصيل فى مرة قادمة .

(٩)
حوارات حضارية

المحاضرة التى ألقيتها عن حوار الحضارات كان لابد لها أن تثير "حوارات" شتى من قبل الحضور الذين مثلوا نخبة ممتازة من كبار الأساتذة وشباب الباحثين. وقد حرصت على الرد المفصل على كل ملاحظة نقدية قدمت وعلى جميع التعليقات التى قيلت، وهى فى مجموعها تمثل فى الواقع استجابة خلاقة لما طرحته من أفكار.

وقد دارت مناقشات شتى حول التفرقة بين الحضارة والثقافة. وقد عرضت للتعريفات التقليدية فى العلم الاجتماعى التى تذهب إلى أن الحضارة تركز أساسا على الجوانب المادية فى المجتمع، فى حين أن الثقافة تركز على القيم والجوانب المعنوية. وقد سبق أن عرضت لهذه المشكلات فى مقال سابق لى بعنوان " إشكاليات معرفية ومشكلات واقعية "، وأبرزت عدم اقتناعى بهذه التفرقة التقليدية. غير أننى فى المحاضرة أضفت مكونا جديدا فى تعريف الحضارة لم يسبق لى أن طرحته بهذا الوضوح، وذلك حين اقترحت أن تكون " رؤية العالم " هى التى تميز حضارة عن حضارة. ومفهوم رؤية العالم يعنى النظرة للكون والمجتمع والإنسان. وقد أصبح هذا المفهوم

منذ أن استخدمه فى العقود الأخيرة لوسيان جولدمان عالم الاجتماع الفرنسى المعروف فى كتابه " الإله الخفى " لدراسة إحدى الجماعات الدينية الشهيرة فى فرنسا، من بين المفاهيم الأساسية فى التحليل الثقافى. وهذا المفهوم له تاريخ طويل فى الفلسفة والعلم الاجتماعى، ويمكن فى هذا الصدد الرجوع إلى الفيلسوف " ديلتاى " الذى حاول تأصيل المفهوم فى دراسات شهيرة له.

وقد اعتمدت اعتمادا أساسيا على هذا المفهوم فى الخطة المنهجية الشاملة التى أعددتها لبحث " السياسة الثقافية " الذى يقوم به المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، وهو بحث متعدد الأبعاد. وقد تولى البعد الخاص " برؤية العالم " أستاذنا الدكتور أحمد أبو زيد الذى أشرف على مجموعة دراسات رصينة لتأصيل المفهوم بشكل مقارن، كما أنه أعد دليلاً فريداً للعمل الميدانى لمن يريد أن يبحث عن مختلف مكونات رؤية العالم.

وفى ضوء هذا المفهوم يمكن القول أن الحضارة العربية الإسلامية لها رؤية محددة للعالم، وهذه الرؤية عادة ما تتشكل بناء على القيم الأساسية الحاكمة، بالإضافة إلى نتيجة التفاعل الثقافى الواسع المدى بين الأنا والأخر، والذى يجعل هذه الرؤية فريدة حقا، ولا تتكرر بالضرورة فى حضارات أخرى. وعلى ذلك يمكن أيضا القول أن

الحضارة الصينية لها رؤيتها المتميزة للعالم، وكذلك الحضارة الغربية التى لعبت قيم "الحداثة " الدور الرئيسى فى تكوين رؤيتها للعالم، والتى أثرت فى شعوب متعددة ودفعت مجتمعات متنوعة وخصوصا فى العالم الثالث إلى التغيير التدريجى المخطط لرؤيتها للعالم حتى تحقق شروط المعاصرة، سعيا إلى تجاوز التخلف، والوصول إلى عتبات التقدم.

وإذا كانت منهجية التحليل الثقافى التى قدمتها لم تثر مناقشات شتى، فإن " النموذج التوفيقى العالمى " وهو الفرض التى صغته لاستكشاف مستقبل العالم قد أثار – على العكس – ملاحظات نقدية متعددة.

وكانت أول ملاحظة هى أن التوفيق وهو محاولة المزج بين متغيرات أو جوانب تبدو متعارضة، عادة ما ينتهى لكى يكون تلفيقا فاشلا وغير منتج. وهذا صحيح إلى حد كبير ، إلا إذا توافرت الشروط الصحيحة للتوفيق، والتى وصفتها " بالتأليف الخلاق" بين المتغيرات والجوانب المتعارضة. وعلى ذلك يمكن القول – على سبيل المثال – أن حركة الطريق الثالث والتى أعتبرها إحدى المظاهر البارزة للنموذج التوفيقى العالمى الذى بشرت منذ سنوات ببروزه على الصعيد العالمى، تعد محاولة توفيقية أصيلة بين حركية الرأسمالية التى تتمثل فى تنمية الحافز الخاص ودفعه فى مجال التنمية، وبعد العدالة الاجتماعية الذى

سبق للماركسية أن ألحت عليه إلحاحاً شديدا. ومما يشهد على أن هذه العملية التوفيقية لم تكن تلفيقا، أن حركة الطريق الثالث لم تقدم نفسها باعتبارها إيديولوجية جامدة، وإنما باعتبارها برنامجا سياسيا طرحته أحزاب أوربية متعددة ونجحت على أساسه فى الانتخابات. ومعنى ذلك أن الجماهير العريضة من خلال انتخابات حرة ونزيهة، قد صوتت لصالح برنامج الطريق الثالث، ليس على أساس انحياز فج لإيديولوجية جامدة، وإنما على أساس الاقتناع بالسياسات الاقتصادية والاجتماعية التى تدعو لها حركة الطريق الثالث.

وطرحت فى النقاش ملاحظة لافتة للنظر فى شكل سؤال وهو هل حوار الحضارات إيديولوجية جديدة فى عصر بلا إيديولوجية ؟ والإجابة أن حوار الحضارات - كما يمارس حتى الآن - هو تعبير عن عملية تاريخية تحاول - بعد سقوط الصراع الإيديولوجى الضارى بين الرأسمالية والماركسية والذى دار طوال القرن العشرين - بناء نوع من التوافق، عن طريق التراضى، بين الأطراف الحضارية الكبرى فى العالم لصياغة قيم مشتركة، تكون أساسا لإدارة المجتمع العالمى، فى عصر تقاربت فيه المسافات بين الدول والمجتمعات والثقافات، بتأثير العولمة وثورة الاتصالات الكبرى.

ولكن حوار الحضارات فى الواقع عملية مازالت فى بداياتها، وهى تسير - حتى الآن - بطريقة متعثرة، لأنه لم

يتم التوصل حتى الآن إلى منهج محدد يدار الحوار وفقا لمبادئه، ومن ناحية أخرى لم يتم الاتفاق على " أجندة" محددة للموضوعات التي ينبغي للحوار أن يعالجها من خلال مناقشات مفتوحة، وتتسم بالحرية الفكرية ولا تتوقف عند حدود الانحياز لرؤى معينة تتبناها القوى الدولية المهيمنة.

وأثيرت ملاحظات هامة حول العلاقة بين الأنا والآخر، وهل هي علاقات مفروضة أم علاقات اختيارية. على سبيل المثال في مجال مشروع الشراكة المصرية الأوروبية هل هي مفروضة على مصر من قبل دول الاتحاد الأوروبي تحقيقا لمصالحه، أم هي عملية اختيارية لجأت إليها مصر سعيا وراء تحديث صناعتها ورفع مستوياتها ومضاعفة صادراتها، بالإضافة إلى الجوانب المتعددة الأخرى التي تنص عليها الاتفاقية؟

وفي الإجابة على هذه التساؤلات الهامة، قررت أن العلاقات الدولية في عصر العولمة تقوم في الواقع على مزيج من الاختيار والفرض! فقد أصبح معروفا أنه في عصر العولمة - ونتيجة لتفاعلات شتى وتطورات متعددة - أصبحت سيادة الدولة لا تمارس بشكل مطلق كما كان هو الحال في الماضي، بل أنه تم الانتقاص منها نتيجة لدخول الدول في منظمات إقليمية أصبحت لها إرادة سياسية تفوق إدارة الدول المتفردة من ناحية، ولهيمنة

مؤسسات العولمة وخاصة منظمة التجارة العالمية على سبيل المثال، لأدركنا أنه ليست هناك دولة واحدة تستطيع - إعمالا بحقها فى الاختيار - ألا تنضم للمنظمة. لأن معنى ذلك أنها ستعزل فى مجال التبادلات التجارية والصناعية والتكنولوجية. والشاهد على ذلك المحاولات الدائبة لكل من الصين والسعودية للانضمام للمنظمة.

ويلفت النظر عدد من الاعتراضات على فكرة حوار الحضارات ذاتها. فقد ذهب بعض الباحثين إلى أنه ضد فكرة حوار الحضارات لأنها قد تكون وسيلة لاستدراج دول الجنوب لكى تفرض عليها سياسات غير مقبولة من قبل الدول الكبرى المهيمنة.

وذهب رأى آخر أنه إذا لم تعترف بنا الدول الكبرى باعتبارنا أطرافا فى الحوار ولنا وزننا، فلن يتوافر شرط الندية الضرورى فى الحوار.

وبالنسبة للاعتراض الأول فقد كان ردى أن حوار الحضارات أصبح عملية أساسية فى الوقت الحاضر، ولا نستطيع أن نغيب عن ساحاته. ولكن الأهم من كل ذلك هو السؤال كيف نقدم أنفسنا فى الحوار، وما الذى نستطيع أن نضيفه إلى الفكر العالمى، والرؤية النقدية المتماسكة التى ينبغى أن نصدر عنها فى نقاش الأفكار المطروحة من قبل الآخرين.

أما فيما يتعلق بشرط الندية، فقد قررت أن الندية تنتزع ولا تمنح! بمعنى أنها تعتمد على قدرة ممثلى الحضارات المختلفة، وخصوصا الحضارات التقليدية التى تحاول أن تتجدد فى الوقت الراهن، على عرض وجهات نظرهم، بما يثبت متابعتهم لأدق تفاصيل الخريطة المعرفية العالمية ، ليس ذلك فقط بل بما يشير إلى فهمهم العميق لطبيعة التغيرات التى لحقت بالمجتمع العالمى، ولمنطق التطور فى العلاقات الدولية والاقتصادية والسياسية والثقافية بين الأمم.

وهناك شواهد متعددة على إنجازات مشهودة لممثلى العالم الثالث فى مفاوضات دولية بالغة التعقيد وفى مجالات متعددة، تشهد بالقدرة على الحوار، وعلى إقناع الأطراف الأخرى.

وأثيرت نقطة هامة تتعلق بالإطار النظرى الذى طرحته، سواء ما يتعلق بمنهجية التحليل الثقافى أو بالنموذج التوفيقى العالمى، على أساس هل هناك ضرورة له فى الوقت الراهن الذى يتسم باللايقين، والتحولات المفاجئة فى مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة ؟ ومن ناحية أخرى لو قلنا أنه ضرورى فهل يمكن أن يصاغ بشكل مرن يسمح له بالتكيف مع التطورات المتلاحقة التى يمر بها العالم ؟

وفى تقديرى أن هذه الملاحظة من أعمق الملاحظات المنهجية التى أثيرت. وفى اجابتى قررت أنه بسبب تزايد إيقاع الأحداث على الصعيد العالمى، ونمط الفوضى الذى أصبح يهيمن إلى حد كبير على التفاعلات الكونية، فنحن فى أشد الحاجة إلى إطار نظرى متماسك، يسمح لنا أولا بالوصف الدقيق للظواهر، وبالفهم العميق لمنطق التحولات الجارية، وطبيعة المشكلات المعروضة. غير أن هذا الإطار النظرى لا ينبغى أن يصاغ بطريقة إيديولوجية جامدة، وإنما فى صورة موجهات نظرية مبنية على عدد محدود من المفاهيم، لكى يكون مرشداً للباحث والمثقف وصانع القرار فى مجال فهم الظواهر، وأساسا لتفسير منطقها الكامن، لكى يكون كل ذلك هو الموجه لعملية صنع القرار البالغة الصعوبة فى عالم يسوده عدم اليقين ولا يمكن فيه التنبؤ بالمستقبل.

(١٠)
دراسة حالة لحوار الحضارات

يمكن القول أن النقاش الدائم حول حوار الحضارات على الصعيد العالمى فى الندوات والمؤتمرات الدولية التى تنظمها الأمم المتحدة وهيئاتها المتخصصة وأبرزها اليونسكو، مازال يتسم بالتجريد، ويفتقر إلى دراسة وتحليل حالات عينية يمكن أن تلقى الضوء على مختلف أبعاده وإشكالياته.

بل إن الحوار، كما أكدنا من قبل ما زال يفتقر إلى منهج محدد يوجه مساراته وإلى أجندة متفق عليها بصدد الإشكاليات المعرفية والمشكلات الواقعية التى عليه أن يتصدى لبحثها والوصول بالتراضى إلى حلول بصددها.

وليس هناك من شك فى أن إحدى المشكلات النظرية، التى تحتاج إلى حسم هو التعريف الدقيق لمفهوم الحضارة، وقد اقترحنا فى مقالنا الماضى "حوارات حضارية" الذى خصصناه للرد على الملاحظات النقدية التى وجهت لمحاضرتنا عن "حوار الحضارات" التى ألقيت فى كلية الآداب بجامعة عين شمس أن يكون مفهوم "رؤية العالم" هو أساس التمييز بين حضارة وحضارة أخرى. وقلنا إن "رؤية العالم" هى طريقة النظر للكون

والمجتمع والإنسان. بعبارة أخرى يمكن بالنسبة لأى حضارة من حضارات العالم الرئيسية إثارة سلسلة من الأسئلة المترابطة هى: كيف تنظر هذه الحضارة إلى الكون وكيف تتصور المجتمع الإنسانى من حيث أهدافه وغاياته ووسائله، وكيف تدرك الإنسان من حيث تصورها للطبيعة الإنسانية من ناحية وتحديدها للمعايير الأخلاقية التى ينبغى أن توجه سلوكه وللقيم الكفيلة بالحفاظ على صحته الجسمية وسلامته النفسية.

ومن ناحية أخرى اهتممنا بالرد على ملاحظة نقدية مهمة أبداها أحد كبار الأساتذة حين قال كيف يمكن أن نضمن الندية فى حوار الحضارات بغير اعتراف صريح من الآخر "بجدارتى فى الحوار وأننى ند له" أجبنا أن الندية تنتزع ولا تمنح ! بمعنى أنه يتعين على كل طرف من أطراف الحوار وخصوصا على الأطراف التى قد يرى بالمعايير الشكلية أنها ضعيفة فى ميزان القوة العالمى، أن يثبت جدارته من خلال القدرة على المنافسة النقدية والكفاءة فى تنفيذ حجج أطراف الحوار القوية، وقبل ذلك كله تقديم رؤيته للعالم بصورة لا تتسم بالانغلاق الفكرى وإنما تتميز بالحفاظ على الخصوصية الثقافية فى إطار الحرص على التوصل إلى قيم عالمية مشتركة.

السياق التاريخى لحوار الحضارات

ومن الأهمية بمكان حين دراسة موضوع حوار الحضارات أن نحدد السياق التاريخى له. وإذا كنا ألمحنا من قبل إلى أن هذا الحوار وجد دفعة قوية بعد انتهاء الصراع الإيديولوجى الحاد بين الرأسمالية والشيوعية والذى استمر طوال القرن العشرين تقريبا بالإضافة إلى بروز ظاهرة العولمة بكل أثارها الإيجابية والسلبية إلا إننا فى الواقع لم نشر - بدرجة كافية - إلى ظاهرة مهمة هى شيوع ما يطلق عليه فى أدبيات العلاقات الدولية "بالعلاقات المتعددة الأطراف".

وقد سبق لنا فى كتابنا "الوعى التاريخى والثورة الكونية" الصادر عام ١٩٩٥ أن صغنا إطارا نظريا فى محاولة لفهم العالم المتغير يقوم على أساس ثلاثة مفاهيم رئيسية: العولمة والعلاقات المتعددة الأطراف والقومية. وقد اهتممنا فى بحوثنا اهتماما خاصا بالعولمة باعتبارها ظاهرة العصر الرئيسية ولم ندرس بشكل متعمق العلاقات المتعددة الأطراف مع أنها تحتاج إلى دراسة متعمقة فى النظرية والتطبيق نرجو أن نقوم بها قريبا.

ويمكن القول أن إنشاء منظمة التجارة العالمية التى جاءت تتويجا لمفاوضات الجات التى استمرت عقوداً طويلة من السنين تعد مثلا بارزا للعلاقات المتعددة الإطراف.

غير أنــه يمكـن القـول أننـا ونحـن فـى بدايـات عصـر العولمة بدأنا نشاهد موجات متدفقة من المعـاهدات الدوليـة فى ميادين متعددة تعبر عـن علاقـات متعددة الأطـراف. ولعل من أبرزها فى السنوات الأخيرة معاهدة كيوتو التـى وقعتها أكثر مـن مائـة دولـة والهـدف الرئيسـى لهـا ضبـط أحوال المناخ على الكوكب من خلال وضع معايير لقيـاس الغـازات المنبعثـة مـن كـل دولــة، ووضــع سـقوف لهـذه الغازات لا ينبغى تعديها. وبعد أن وقعت الولايات المتحـدة الأمريكية المعاهدة بعد مقاومة شديدة لها باعتبارها الدولـة صاحبة أعلى معدل فى العالم لانبعاث الغازات منها، قامت الإدارة الأمريكية فى عهد الرئيس بوش بالانسـحاب منهـا، مما أدى إلى سخط عالمى على المسـتهلك الأمريكـى. وقـد أرادت الولايـات المتحــدة الأمريكيــة بهــذا الانســحاب اللاأخلاقـى تفـادى التكـاليف الماليـة الباهظــة التــى كــانت ستتحملها فى حالة القيام بتعديل مصانعهـا حتـى تتفـق مـع المعايير الدولية المقترحة.

غير أن معاهدة كيوتو ليست النموذج الوحيد فى مجال العلاقات المتعددة الأطراف. وهى إن تعرضت إلى الأمور المناخيـة وعلاقتهــا بالصناعـة والتكنولوجيـا فـإن هنــاك اتفاقات أخرى متعددة الأطـراف تتعلـق بميـادين الصحـة، وأبرز هذه الاتفاقـات مـا تمـت مناقشـته فـى مؤتمـر الأمـم المتحدة لمحاربة الإيدز.

والواقع أن المؤتمر الذى شاركت فيه ١٦٠ دولة كان دورة استثنائية للجمعية العامة للأمم المتحدة، انعقدت لوضع سياسة عالمية للتصدى لمرض الإيدز تلتزم بها جميع الدول المشتركة فى المؤتمر بعد التصديق على البيان الختامى للمؤتمر.

والواقع أن ما دار فى هذا المؤتمر من صراع فكرى حول بعض توصيات المؤتمر التى أريد تضمينها فى البيان الختامى، والذى دار بين ممثلى الدول الإسلامية مؤيدين من بعض الدول الكاثوليكية والدول الغربية ليعد نموذجاً بارزاً لأهمية الإسهام الإيجابى فى حوار الحضارات والدفاع عن الخصوصية الثقافية لحضارتنا الإسلامية، من خلال إبراز تميز رؤيتنا للعالم وخصوصاً فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية ونظرتنا للإنسان.

وفيما يتعلق بالوقائع فنحن نعتمد على ما نشرته جريدة الأهرام بتاريخ ٢٨ يونيو ٢٠٠١ بعنوان "فى مؤتمر الأمم المتحدة لمحاربة الإيدز نجاح جهود مصر والمجموعة الإسلامية فى حذف العبارات المخالفة للقيم من البيان الختامى".

وجاء فى الخبر المهم ما يلى " فيما وصف بأنه نجاح دبلوماسى كبير حققته المجموعة الإسلامية فى المفاوضات التى جرت بشأن إقرار مشروع البيان الختامى لمؤتمر الأمم المتحدة محاربة الإيدز والذى اختتم أعماله أمس فى

مقر الأمم المتحدة بنيويورك أسفرت جهود الوفد المصرى وممثلى الدول الإسلامية فى المؤتمر عن حذف الفقرات المخالفة للقيم الدينية التى تشبثت الدول الغربية بتضمينها فى البيان وكانت الدول الغربية قد تقدمت بعدة فقرات تدعو إلى تعديل التشريعات الوطنية لضمان حقوق (البغايا) والشواذ من الرجال بما فى ذلك إباحة اللواط والزواج بين الرجال الأمر الذى أثار استياء العديد من الوفود ودفع الدول الإسلامية لتنظيم تحرك جماعى مكثف لحشد أكبر عدد ممكن من الأصوات يكفى لإفشال محاولات تضمين هذه العبارات فى البيان الختامى. وصرح مسئول بالأمم المتحدة فى وقت لاحق بأن الدول الـ ١٦٠ المشاركة فى الدورة الاستثنائية للجمعية العامة للمنظمة الدولية حول الإيدز توصلت بالفعل إلى اتفاق تسوية حول نص البيان الختامى لم يعد يشير إلى هذه التعبيرات المثيرة للجدل".

وصرح السفير أحمد أبو الغيط مندوب مصر الدائم لدى الأمم المتحدة بأن المجموعة الإسلامية التزمت موقفا حازما تجاه الصياغات المخالفة للتقاليد الدينية وربطت موافقتها على مشروع البيان الختامى بالكامل بتعديل هذه الصياغات وأضاف، "أن الدول الغربية كانت قد تمسكت بمقترحاتها حتى اللحظات الأخيرة إلا أنها اضطرت للتراجع أمام الموقف الإسلامى الصلب الذى نجح فى

استقطاب عدد آخر من الدول غير الإسلامية وخاصة الدول الكاثوليكية التى أثارت العبارات الفاضحة واستياءها".

انتهى الخبر فما هو دلالاته البالغة الأهمية؟

نستطيع فى البداية أن نقرر أن حوار الحضارات ليس مجرد دعوة نظرية أطلقها الرئيس محمد خاتمى وأيدته فيها الجمعية العامة للأمم المتحدة، التى قررت أن يكون عام ٢٠٠١ عام حوار الحضارات، ولكنه أصبح ممارسة مستمرة منذ عقود وإن كانت أخذت تمتد إلى ميادين متعددة فى الوقت الراهن، وتنتقل من مجال معاهدة حظر انتشار الأسلحة الذرية على سبيل المثال، إلى مجالات ضبط المناخ وسياسات البيئة، وسياسات الصحة ومكافحة الأمراض.

ومن ناحية أخرى تأكد بما لا يدع مجالا للشك صواب اقتراحنا فى أن تكون "رؤية العالم" المتميزة هى أساس التفرقة بين الحضارات. فمن المعروف أن الحضارة الإسلامية لها معاييرها الخاصة فيما يتعلق بالعلاقات بين الرجال والنساء وطريقة تكوين الأسرة وأساليب الحفاظ عليها تطبيقا لمبادئ الشريعة الإسلامية، التى فصلت تفصيلا نادرا فى مجال الشرائع للأحوال الشخصية بين البشر، بل إنها إمعانا فى الحفاظ على السلامة الجسمية والنفسية للإنسان حددت الطرق المشروعة للاتصال

الجنسى بين الرجل المرأة، بل وأعطت المرأة حق طلب الطلاق لو أصر زوجها على الاتصال الجنسى بها بطريقة غير مشروعة ولا تقرها الشريعة الإسلامية.

ومن هنا تبدو الأهمية القصوى لاشتراكنا الإيجابى فى حوار الحضارات الذى أخذ يمتد إلى مختلف المجالات والميادين. وليكن هذا الاشتراك الإيجابى توجهه رؤية نقدية لأفكار الغير، انطلاقا من رؤيتنا للعالم التى ينبغى أن تدافع عن خصوصيتنا الثقافية فى إطار أفق حضارى مستنير، يحرص على التفاعل مع الحضارات الأخرى سعيا للوصول إلى قيم عالمية متوازنة تحكم سلوك البشر، وتوجه مسارات المجتمعات الإنسانية فى الألفية الثالثة.

الفصل الثانى

بين المركزية الغربية والخصوصية الثقافية

(١)
الصراع الثقافى فى حوار الحضارات

لا نبالغ لو أكدنا أن حوار الحضارات لأبد له أن يمر بمرحلة من مراحل الصراع الثقافى، قبل أن يحدث توافق على صياغة نسق أخلاقى عالمى، لا تتعارض قيمه بصورة جوهرية مع قيم الحضارات المعاصرة. وليس فى ذلك غرابة على أى حال، مادمنا قررنا من قبل أن الذى يميز حضارة عن حضارة أخرى هى رؤيتها للعالم. ورؤية العالم - بحسب التعريف - هى النظرة للكون والمجتمع والإنسان.

وقد ضربنا مثالا فى مقالنا الماضى "دراسة حالة لحوار الحضارات" ، الصراع الثقافى بين الدول الغربية والإسلامية التى تحالفت معها بعض الدول الكاثوليكية، الذى دار فى جنبات الاجتماع الاستثنائى الذى عقدته الأمم المتحدة بشأن مكافحة مرض الإيدز. فقد حاولت فيد الدول

الغربيـة - كما ذكرنـا - أن تسـرب فـــى البيـان الختــامى المقـترح بغـض التوصيـات التـــى تتعلـق بالعلاقــات بيـن الرجــال والنســاء. وكــان أبرزهــا إباحــة زواج الرجــال بالرجال والنساء بالنساء، بـل - وأخطـر من ذلـك- دعـوة الدول لتعديل تشريعاتها الوطنية حتى تسمح بذلك. ونجحت عملية مقاومة هذه الاتجاهات، وتم بالفعل حذفها من البيـان الختامى.

الصراع حول الأخلاق

وإذا كانت رؤية العــالم هـى النظـرة للكـون والمجتمـع والإنسان، فإنه يمكن القول أن نسق القيم الأخلاقية يعد من بين المكونات الرئيسية لرؤية العالم فى كل حضارة.

ذلك أن القيم الأخلاقية هى التى توجـه سلوك النـاس، ومن ثم تطبع كل مجتمـع بطـابع خـاص، لأنهـا هـى التـى علـى هديهـا تؤسـس العلاقـات الاجتماعيـة، وفـى ضوئهــا تصاغ الأنساق السياسية والاقتصادية والثقافية.

ويمكـن القـول أن هنـاك صراعـا ثقافيـا محتدمـا حـول النسق الأخلاقى الذى ينبغى للمجتمع أن يطبقه، حتى يسير الناس فى سلوكهم الاجتماعى على هديه. وهناك مؤشـرات كميـة وكيفيـة تشير إلـى احتـدام هـذا الصـراع داخـل كــل مجتمع عربى على حدة، وفى إطار المجتمع العربــى ككـل من ناحية، وعلى صعيد المجتمع العالمى من ناحية أخرى.

النمط الأول مـن الصـراع يـدور حـول أهميـة الحفـاظ

على الخصوصية الثقافية فى مواجهة عملية التحديث، التى توصف من قبل بعض التيارات الإسلامية المحافظة أنها ليست سوى موجات لتغريب المجتمع. والنمط الثانى من الصراع على المستوى الدولى يدور حول التأثير السلبى للعولمة على الثقافات المحلية لشعوب العالم.

وإذا أردنا أن نركز أولا على الصراع الثقافى داخل المجتمع العربى، لقلنا أن الصراع بدأ مبكرا منذ عصر النهضة العربية الأولى، حين أثير السؤال التاريخى: لماذا التخلف، وكيف نكتسب أسباب التقدم؟

وفى هذا الوقت كان النموذج الحضارى الغربى هو النموذج السائد بحكم التفوق التكنولوجى لأوروبا، وعصرية نظمها السياسية، وكفاءة نظامها الاقتصادى، وتقدمها المعرفى والعلمى. ومن هنا كان من الطبيعى لبعض رواد النهضة العربية الأولى أن ينظروا للنموذج الأوروبى باعتباره النموذج الجدير بأن يحتذى، على أساس أنه أثبت نفسه فى مجال الممارسة، فى الوقت الذى فشلت فيه القيم التراثية أن تحدث التقدم المنشود، بل إن بعضها - فى نظرهم - كان مسئولا عن التخلف الذى رسف فيه العالم العربى عقودا طويلة من السنين.

غير أن فريقا آخر من رواد النهضة العربية الأولى رأوا أن الإسلام لو تم تجديده ليصبح عصريا، هو النموذج الحضارى الذى يمكن على أساسه بناء النهضة وتحديث المجتمع.

دار الصراع بين أنصار التيارين، ثم انتصر التيار الأول، الذى تشيع أنصاره لليبرالية فى مجالات السياسة والاقتصاد. وبناء على هذا المفهوم شهدت بعض البلاد العربية فى النهضة العربية الثانية نظما سياسية ليبرالية عربية فى مصر والعراق وسوريا ولبنان وتونس والمغرب. واضطر التيار الذى كان يدعو للنموذج الحضارى الإسلامى إلى الإنزواء، وقنع أنصاره بالدعوة إليه فى المقالات والأبحاث والمجلات. غير أن هذا التيار شهد تطورا خطيرا على يد حسن البنا الذى أسس جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨، والتى تحولت بعد سنوات لتصبح من أقوى الهيئات الداعية لتطبيق النموذج الحضارى الإسلامى. وهكذا تحول هذا التيار من الدعوة الضعيفة المحددة، لكى ينطلق بين الجماهير ويصبح أنصاره فى عداد القوى السياسية الفاعلة فى المجتمع العربى ككل، بعد أن امتدت دعوة الإخوان المسلمين إلى عديد من أقطار الوطن العربى.

غير أن هذا التيار الإسلامى تعجل الدخول فى حلبة السياسة العملية فى مصر، واستخدم العنف فى سبيل تحقيق أهدافه، عن طريق الجهاز السرى الشهير لجماعة الإخوان المسلمين، مما دفع به إلى مواجهة حادة مع النظام السياسى الليبرالى المصرى فى أواخر الأربعينات. ثم تجددت المواجهة من بعد مع النظام السياسى الثورى

المصرى بعد ثورة يوليو ١٩٥٢، وحلت الجماعة واعتقل أعضاؤها، وخفتت الدعوة إلى هذا التيار.

ثم حدثت هزيمة يونيو ١٩٦٧ والتى كانت صدمة عنيفة أثرت فى نفوس ووجدان ملايين العرب. غير أنها - أخطر من ذلك- فتحت باب الاجتهاد السياسى من جديد بعد أن كان قد تم قمعه لحساب التوجهات الليبرالية والاشتراكية، وأثير السؤال: إذا كانت الاشتراكية قد فشلت، وكذلك الليبرالية من قبلها، فلماذا لا نجرب الإسلام باعتباره هو الحل كما يقول الشعار الشهير للجماعات الإسلامية، والذى رفع وانتشر بين الناس منذ السبعينات؟ وهكذا يمكن القول أنه منذ عقد السبعينات احتدم الصراع الثقافى بين أنصار العلمانية والليبرالية والاشتراكية وأنصار التوجه الإسلامى، والذين إن لم يكونوا كتلة واحدة منسجمة، بحكم توزعهم بين جماعات إسلامية شتى، تتباين فى منطلقاتها وتوجهاتها، إلا أن ما يجمعها جميعا استراتيجية واحدة، هى ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية، تحت شعار النموذج الحضارى الإسلامى الذى هو الأجدر بالتطبيق من كل النماذج الحضارية الغربية أو الشرقية، والتى -فيما يرون - طبقت وفشلت.

وإذا ركزنا على مصر لوجدنا أن الصراع الثقافى حول القيم الأخلاقية التى ينبغى أن تحكم المجتمع احتدم فى السنوات الأخيرة على وجه الخصوص، واستخدمت

الحسبة لمقاضاة عدد من المفكرين بصدد إبداعاتهم الأدبية والفنية. وأخذت صيحات التكفير تعلو فى كل مناسبة، فى صورة أخذت شكل الإرهاب الفكرى المنظم ضد رموز العلمانية والليبرالية. وانطلقت دعوات التحريم فى مجالات الآداب والفنون، بصورة من شأنها دفع المجتمع إلى الوراء، بناء على قراءات مشوهة ورجعية للنصوص الدينية، من قبل تيارات مصممة على أن يكون الماضى هو المرجعية، وليس المستقبل الذى أصبح هو البوصلة التى تهتدى بها المجتمعات المعاصرة فى سعيها إلى مزيد من التقدم، فى عالم يموج بالتغيرات الثورية فى مجالات العالم والتكنولوجيا.

الصراع الثقافى فى عصر العولمة

وإذا كانت الدعوات قد انطلقت فى إطار المجتمع العربى لكى تتشبث باسم الأصالة بمرجعية الماضى، فإنها فى عصر العولمة أخذت ترتفع للحفاظ على الخصوصية الثقافية، خوفا من أن تغرقها موجات العولمة المتدفقة. وأخذ يشيع فى الخطاب الفكرى العربى، أن العولمة تسعى إلى تنميط العالم، وتقنين قيمه الثقافية قسرا، بغض النظر عن خصوصية الثقافات المحلية.

ويمكن القول أن هناك بالفعل دعوات لصياغة تقنين أخلاقى عالمى، من خلال حوار الحضارات، وليس قسرا

كما تدعى بعض الأصوات. وأبرز هذه الدعوات تقوم بها هيئة تدعى "برلمان الأديان" ولها مشروع منشور على الإنترنت يستحق التأمل. ومصادر القيم الأخلاقية المقترحة ثلاثة وهى: القيم المشتركة فى الأديان الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، وهناك حوار خصب دائر حول أصول هذه القيم ومكانتها. والمصدر الثانى هو التراث الأخلاقى للإنسانية مثل البوذية والكونفشيوسية وغيرهما من المذاهب الأخلاقية. والمصدر الثالث هو الثقافة المدنية المعاصرة ويقصد بها -بكل بساطة- الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان.

ولا يمكن القول أن مثل هذا المشروع دعوة لفرض نسق أخلاقى عالمى بشكل قسرى على شعوب العالم، مادام هناك حوار للحضارات يتم فى إطاره مناقشة هذا المشروع.

غير أن هذا لا ينفى أن هناك محاولات أخرى تهدف إلى فرض قيم ثقافية غربية بزعم أنها قيم عالمية. ومن هنا تأتى أهمية حوار الحضارات، الذى ينبغى أن يتيح لممثلى الحضارات غير الغربية أن يمارسوا النقد البصير لهذه المحاولات، التى تصدر من قبل الدول الغربية المهيمنة حتى الآن على النظام العالمى.

غير أنه من الأهمية بمكان أن نشير إلى غموض فكرة الخصوصية الثقافية، والتى لم تعالج بشكل فكرى

متعمق حتى الآن. بالإضافة إلى ضرورة متابعة الفكر العالمى حول إعادة صياغة مشكلة الأخلاق فى عصر العولمة، حتى تتكيف القيم الأخلاقية مع الإنجازات الباهرة فى العلم والتكنولوجيا.

وهكذا يبدو أن علينا واجب الكشف عن النسق الأخلاقى العربى أولا، الذى يمثل جوهر الخصوصية العربية. وقد قام بهذا الجهد الفيلسوف المغربى المعروف محمد عابد الجابرى، فى كتابه الذى صدر أخيرا عن مركز دراسات الوحدة العربية، وعنوانه "العقل الأخلاقى العربى".

ومن ناحية أخرى نظمت اليونسكو مؤتمرا مهما بعنوان: "أخلاق المستقبل" لإعادة صياغة المشكلة الأخلاقية فى عصر العولمة.

من خلال عملنا الفكرى المزدوج، النقد الذاتى من ناحية أخرى، والتتبع النقدى للفكر العلمى، سنتقدم خطوات أخرى فى مجال التأصيل النظرى والمنهجى لحوار الحضارات.

(٢)
العقل الأخلاقى العربى

استكمالا لمشروعه الفكرى الرائد أصدر الدكتور محمد عابد الجابرى كتابه الرابع فى سلسلة " نقد العقل العربى " وذلك بعنوان " العقل الأخلاقى العربى: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم فى الثقافة العربية " وذلك عن مركز دراسات الوحدة العربية فى مارس عام ٢٠٠١ .

بدأ المشروع الفكرى للجابرى عام ١٩٨٠ حين أصدر كتابه " نحن والتراث " الذى كان أشبه بإعلان نظرى ومنهجى عن الدراسات المتعمقة التى أصدرها من بعد، تحت عنوان " نقد العقل العربى ". وصدر الجزء الأول بعنوان " تكوين العقل العربى "، وأعقبه الجزء الثانى بعنوان " بنية العقل العربى ". وفى هذا الجزء بالذات إكتشف الجابرى – بناء على دراسة متعمقة ـ ثلاثة أنظمة فكرية للعقل العربى، البيان والبرهان والعرفان.

وقد أدى صدور هذين الكتابين إلى أصداء بعيدة المدى فى الفكر العربى المعاصر، ويشهد على ذلك ليس فقط الانتشار الواسع لأفكار الجابرى فى المشرق والمغرب على السواء، ولكن أهم من ذلك كم وكيف المناقشات النقدية التى دارت حولهما فى عديد من الندوات

الفكرية والمنتديات الثقافية. وانتقل الجابرى بعد ذلك إلى السياسة فأصدر كتابه "العقل السياسى العربى" والذى اعتمد فى كشف مختلف تجلياته على ثلاثة مفاهيم رئيسية العقيدة والقبيلة والغنيمة. وهاهو الجابرى يعود إلينا هذه الأيام من جديد بكتابه الرابع فى سلسلته القيمة وعنوانه كما ذكرنا "العقل الأخلاقى العربى ". ويحاول المؤلف فى هذا الكتاب الدراسة التحليلية النقدية لنظم القيم فى الثقافة العربية .

ويحلل الجابرى فى مقدمة كتابه " الفكر الأخلاقى العربى" الوضع الأخلاقى الراهن وينطلق من حكم تقييمى هام حين يقرر أن " المكتبة العربية خالية من أية محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية، لنظم القيم فى الثقافة العربية الإسلامية، بل إنها تخلو كذلك من مؤلفات فى " تاريخ الفكر الأخلاقى العربى ".

المنهج والرؤية

تتميز جميع كتابات الجابرى فى سلسلة " نقد العقل العربى " باهتمامه اهتماما شديداً بتحديد ملامح رؤيته للموضوع، والتعريف الدقيق بمنهج البحث الذى سيتبعه. وهو فى مدخل كتابه الجديد يحدد هذا المنهج ويكشف عن هذه الرؤية . وهو يقرر ابتداء وانطلاقا من حالة "الوضع الراهن" فى مجال دراسة الفكر الأخلاقى فى تراثنا العربى

الإسلامى، أن عمله فى هذا الكتاب " سيكون أشبه ما يكون بعمل من يقوم بمغامرة فى قارة سيكون عليه أن يستكشفها ويصفها، ويدرس أشياءها ليرتبها ويربطها بأصولها وفصولها، قارة جمعت فى جوفها وعلى ساحاتها موروثا من القيم الأخلاقية ينتمى إلى خمس ثقافات ! ".

وهو فى تحديده لرؤيته يقرر حقيقة بالغة الأهمية تجاهلها أنصار " نظرية الخصوصية الثقافية العربية الإسلامية " الذين يتصورون الخصوصية باعتبارها نسقا مغلقا تشكل (لا يقولون كيف ؟)، فى لحظة تاريخية (لا يقولون متى؟) وكأنها بعد تشكلها غير قابلة للتطور، ولا التكيف مع المتغيرات العالمية الجديدة. وهذه الحقيقة هى أن عالم القيم فى الثقافة العربية - كما يؤكد الجابرى - هو فى الواقع عوالم وليس عالما واحداً، لأن الثقافة العربية لم تكن فى الحقيقة ثقافة بالمفرد، بل ثقافة "بالجمع"، فوحدتها لم تكن وحدة " الواحد " بل وحدة " المتعدد ".

ويلفت الجابرى النظر إلى أن موضوعه هو " نظم القيم فى الثقافة العربية الإسلامية ". ومفهوم النظام وإن كان يعنى مجموعة من العناصر تقوم بينها علاقات معينة يستمد منها كل عنصر هويته ووظيفته، إلا أنها تنطوى أيضا على فكرة الترتيب والتتابع، على أساس أن القيم فى كل ثقافة تشكل ليس فقط منظومة أو منظومات ، بل هى

أيضا " نظام " بمعنى ترتيب أو سلم. ويقصد بذلك أن القيم فى كل ثقافة " ليست كلها فى مستوى واحد، بل هنـاك قيـم أساسية أو رئيسة تتفرع عنها قيم أخرى أدنى منها مرتبة " ومعنى ذلك انـه يمكـن التمييز فـى كـل ثقافـة بيـن "القيمـة المركزية" التى تنتظم حولها جميـع القيـم، فـى عصـر مـن العصور وبين القيم الأخرى المندرجة تحتها. ومـن ناحيـة أخرى يشرح الجابرى لماذا يستخدم كلمة "نظم" القيم، على أسـاس أن الثقافـة العربيـة قد عرفـت عـدة نظـم مـن القيـم وليس نظاما واحدا.

ويقرر الجابرى أن "العقل الأخلاقى العربى هو عقـل" متعدد فى تكوينـه ولكنـه واحـد فـى بنيتـه. هـو متعـدد فـى تكوينـه لأن الثقافـة العربيـة الإسـلامية كـانت ولا تـزال مسـرحا تلتقـى فيـه عـدة موروثـات ثقافيـة : فمنـذ عصـر التدويـن، الـذى تـلا عصـر " الفتوحـات " مباشـرة، بـرز المـوروث الفارسـى ، والمـوروث اليونـانـى ، والمـوروث الصوفـى ، عـلاوة علـى المـوروث العربـى الخـالص "والمـوروث الإسـلامى الخـالص"، كمكونـات رئيسـية وأساسية فى الثقافة العربية .

وكان لابد لهذه النظم أن يحصل بينها احتكاك وتداخـل وتلاقح ومنافسة وصراع، ومن هنـا كـان لابد مـن هيمنـة هذا النظام من القيـم الخاصـة بهذا المـوروث أو ذلـك فـى عصر معين، فينتج ما يسميه الجابرى " بالمحصلـة " التـى

تبرز كممثل للثقافة العربية "الواحدة" وبالتالى كعقل أخلاقى عربى. غير أن هذه المحصلة يمكن "اعتبارها" اعتبارية فقط ، لأن التنافس والصراع بين نظم القيم عملية مستمرة. والشاهد على ذلك - كما يقول الجابرى - أن المجتمع العربى كان طوال تاريخه المديد - وما زال إلى اليوم - مجتمعا قلقا على مستوى القيم على الأقل. ويمكن أن يرد صراع القيم فى المجتمع العربى إلى تعدد الموروثات الثقافية على الساحة العربية قديما وحديثا. وقد يؤدى هذا الصراع إلى بروز " أزمة فى القيم " تكشف عن نفسها على المستوى الفردى كما حدث بالنسبة لشخصيات فكرية ذات وزن فى تراثنا - كما يقرر الجابرى - أمثال المحاسبى وابن الهيثم وأبى الحسن الأشعرى والغزالى ، وقد تظهر على مستوى المجتمع العربى ككل.

والواقع أن الجابرى فى حديثه عن صراع القيم - فى المجتمع العربى ورده أساسا إلى تعدد الموروثات فى الثقافة العربية، يكون قد أغفل مصدرا أساسيا من صراع القيم فى المجتمع العربى، وهو الذى يتعلق باحتكاك المجتمع العربى منذ عصر النهضة العربية الأولى مع النسق الأخلاقى الغربى، نتيجة الاحتكاك والتفاعل مع النموذج الغربى وخصوصا - كما يقرر عديد من المؤرخين - منذ غزو الحملة الفرنسية بقيادة نابليون لمصر. وإذا كانت الحملة لم تستمر أكثر من ثلاث

سنوات، إلا أن آثارها الفكرية والثقافية والاجتماعية ، كانت عميقة، لأنها عرضت المجتمع المصرى المتخلف فى هذا الوقت، إلى خطاب سياسى وثقافى وأخلاقى، كان يحمل فى طياته منظومة متكاملة من القيم، التى دعت من بعد عددا من المفكرين الرواد، وعلى رأسهم رفاعة الطهطاوى أن يتأملوها ويدرسوا منطقها الكامن، وأن ينتقدوها فى بعض المواضع. ولكن يمكن القول – بشكل عام – أن صراع القيم بين الثقافة العربية الإسلامية وبين الثقافة الغربية لم ينقطع منذ عصر النهضة العربية الأولى حتى الآن. ويشهد على ذلك صراع القيم الذى يدور حاليا بين ممثلى الثقافة العربية الإسلامية وممثلى الحضارة الغربية فى المؤتمرات الكبرى التى تعقدها الأمم المتحدة وهيئاتها المتخصصة مثل هيئة اليونسكو .

وحين ينتقل الجابرى للحديث عن منهجه، نجده يقرر أنه نفس المنهج الذى طبقه فى دراساته السابقة، ويعنى التركيز على التحليل التاريخى، والمعالجة البنيوية والطرح الإيديولوجى. وقد أدى به اختياره المنهجى إلى أن يعتمد على مبدأين :

الأول النظر إلى ما يدعوه " العقل الأخلاقى العربى " لا كعقل فردى، بل كعقل جماعى، أو نظام للقيم يوجه سلوك الجماعة، الفكرى والروحى والعملى .

والمبدأ الثانى هو التعامل مع كل واحد من نظم الثقافة العربية بوصفه موجها لسلوك الجماعة بالدرجة الأولى،

أى بوصفه عبارة عن قيم أخلاقية من أجل السياسة. والسياسة هنا بمعنى تدبير الجماعة، سواء كانت هذه الجماعة دولة، أو كانت حركة معارضة للدولة، أو كانت جماعة دينية أو صوفية أو نخبة من نخب المجتمع .

ويركز الجابرى تركيزا واضحا على مسألة هامة من شأنها أن تضع فى الواقع حدودا لإنجازه الفكرى - وإن كان هاما فى ذاته - هو أنه لن يدرس سوى "الثقافة العالمة"، وبالتالى فمصادره ليست "الأخلاق المطبقة" بل "الكلام المنظم المكتوب الداعى إلى تطبيق نوع معين من الأخلاق" . بعبارة أخرى موضوعه - كما يقول- هو الفكر الأخلاقى فى الثقافة العربية . أما دراسة "الأخلاق المطبقة" أو "العادات الأخلاقية" فهى من اختصاص علماء الاجتماع والأنثربولوجيا. ويقرر أن محاولته كانت ستكون أكثر شمولية وعمقا لو توافرت لديه دراسات من هذا النوع. ويخلص الجابرى إلى تعداد الموروثات الثقافية الخمسة للثقافة العربية وهى:

١- الموروث العربى " الخالص " الذى ينتمى أصلا إلى ما قبل الإسلام .

٢- الموروث الإسلامى " الخالص " وهو نظام القيم الخاص الذى يستند بصورة أو بأخرى إلى المرجعية الإسلامية وعمادها القرآن والحديث

٣- الموروث الفارسى وكان يمثل ثقافة أجنبية ورثها الإسلام ، أخذ منها بعض الجوانب ورفض البعض الآخر .

٤- الموروث اليونانى ومثله مثل الموروث الفارسى يمثل ثقافة أجنبية .

٥- الموروث الصوفي وهو ذو أصل أجنبى، ومن طبيعته أنه لا يعترف بكونه أجنبيا بل هو يدعى أنه "الباطن" و"الحقيقة".

هذه فكرة موجزة عن الإنجاز الجديد للجابرى عن العقل الأخلاقى العربى، الذى يتميز بكشفه عن تعدد نظم القيم فى الثقافة العربية الإسلامية، وإن كان اقتصاره على ما ورد فى الكتب دون دراسة " الأخلاق المطبقة " يضع حدودا لهذا الإنجاز، وذلك لأن المشكلة ليست فى النصوص ولكن فى الممارسة !

(٣)
الخصوصية الثقافية الأخلاقية

هل هناك تعارض حتمى بين الخصوصية الثقافية والعالمية ؟ سؤال طرح منذ زمن، غير أنه اليوم يكتسب أهمية خاصة بعد بروز ظاهرة العولمة بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية. ونعرف أن العولمة عملية تاريخية تعد نتاجا لتطور طويل المدى، وهى فى الواقع نتاج تفاعلات متعددة أبرزها الثورة العلمية والتكنولوجية، وثورة الاتصالات الكبرى وفى قلبها شبكة الإنترنت ، بكل آثارها الاقتصادية والثقافية.

غير أن طرح السؤال يفترض ابتداء التعريف الدقيق بالخصوصية الثقافية ومكوناتها من جانب ، وتحديد ماذا نعنى بالعالمية من جانب آخر. ويمكن القول أن الخصوصية الثقافية هى السمات البارزة لثقافة معينة، وسواء كانت هذه الثقافة محصورة فى إطار مجتمع محدد كالمجتمع المصرى على سبيل المثال، أولها امتدادات إقليمية واسعة كما هو الحال بالنسبة للمجتمع العربى، وقد يصل الحال أحيانا الى امتدادات عبر قومية، حين نتحدث عن خصوصية الثقافة الإسلامية على سبيل المثال. فهذه الثقافة الإسلامية ينضوى تحت لوائها مجتمعات شتى،

وأقوام متعددة، يتحدثون لغات مختلفة، ولكن تجمعهم جميعا رؤية محددة للعالم، هي التي تميز الحضارة الإسلامية، على أساس أن هذه الرؤية - بحسب التعريف - هي النظرة للكون والمجتمع والإنسان. ولكن تبدو الصعوبة حقا ان أردنا أن نحدد مكونات الخصوصية الثقافية. ولذلك قد يبدو غريبا أن أشد أنصار رفع شعار الخصوصية الثقافية ضد العالمية في القديم، والعولمة حديثا، لا يمتلكون فكرة واضحة محددة عن مكوناتها.

ولذلك هم يقنعون عادة بصياغات عامة تفتقر إلى التحديد ، أو يركزون على بعد واحد منها مثل البعد الأخلاقى على وجه الخصوص، لأنه الذى يثار عادة فى الصراعات الثقافية التى شعارها أخلاقنا وأخلاقهم. والضمير فى أخلاقهم عادة ما يشير إلى الغربيين من أبناء الحضارة الغربية، التى كثيرا ما توصف بأنها حضارة مادية تفتقر إلى الأبعاد الروحية ، أو أنها تسودها ظواهر تشير الى الانحلال والفساد فى مجال العلاقات الاجتماعية، وخصوصا بين الرجال والنساء.

وإذا ركزنا على المفهوم الأخلاقى الكامن فى الخصوصية الثقافية العربية على سبيل المثال، لأدركنا أنه مفهوم مركب وليس وحيد البعد . فالعقل الأخلاقى العربى - إذا استخدمنا مصطلحات الدكتور محمد عابد الجابرى - تشكل تاريخيا من خلال موروثات خمسة ، كما أشرنا فى

مقالنا الماضى. وهى الموروث الفارسى، والموروث اليونانى ، والموروث الصوفى الأجنبى، والموروث العربى الخالص (ونعنى قبل الإسلام) والموروث الإسلامى الخالص.

ولعل أهم النتائج التى أسفر عنها البحث المتعمق للجابرى فى العقل الأخلاقى العربى، أنه كشف بشكل واضح أن الخصوصية الثقافية العربية - فى بعدها الأخلاقى- لم تتشكل مرة واحدة وإلى الأبد ومن مواد عربية خالصة، كما يوحى بذلك أنصار الخصوصية الثقافية العربية. بل إنها تشكلت عبر فترات تاريخية ممتدة، ومن مواد متنوعة، الإسلامى الخالص فيها هو أقل القليل! ويشهد على ذلك ما خلص إليه الجابرى من أن الموروث الفارسى تغلغل فى بنية العقل الأخلاقى العربى بالقيمة المركزية التى يقوم عليها، وهى الطاعة المطلقة للحاكم. ولعل ذلك هو الذى دعا الخلفاء والحكام المسلمين الى تغليب الموروث الفارسى على غيره من الموروثات ، بحكم أنهم كانوا فى حاجة شديدة - بحكم الصراعات الدموية حول الحكم، والحروب الطاحنة بين القبائل - إلى إخضاع شعوبهم ، فلم يجدوا أفضل من قيمة الطاعة المطلقة التى ركز عليها الموروث الفارسى - لأسباب متعددة - تركيزا شديدا.

وإذا قرأنا كتاب العقل الأخلاقى العربى للجابرى، لأدركنا أن هذا العقل يتشكل فى الواقع من مجموعة

مترابطة من الطبقات الجيولوجية إن صح التعبير. ولذلك احتاج الجابرى التى تطبيق المنهج الأركيولوجى الذى يتمثل فى الحفر فى باطن البنية الثقافية العربية للكشف عن أقدم هذه الطبقات ثم الصعود بعد ذلك فى السلم طبقة إثر طبقة، حتى الوصول الى طبقة المفهوم الإسلامى الخالص، بعد المرور بطبقات الموروث اليونانى والموروث الصوفى الأجنبى والموروث العربى الخالص.

ويشير الجابرى عبر دراسة متعمقة للنصوص كيف أن رجال السلطة كانوا -عامدين- يزيحون بعض الموروثات فى العقل الأخلاقى العربى لحساب بعض الموروثات ، فيعلو صوت الموروث الفارسى الذى يركز على الطاعة فى الفترات التى تحتاج فيها السلطة الى الاستقرار السياسى، وضمان خضوع المحكومين لتوجهات السلطة ومنطلقاتها وممارساتها. وقد يتغلب موروث أخلاقى آخر فى حقبة تالية، حسب احتياجات السلطة السياسية.

ولعل السؤال الذى ينبغى إثارته الآن هو: ما الذى أخذه العقل الأخلاقى العربى من الموروث اليونانى ؟

يقرر الجابرى أن هناك ثلاث مرجعيات إليها يعود كل ما نقل إلى الثقافة العربية من الموروث اليونانى فى الأخلاق والقيم: أفلاطون وأرسطو وجالينوس. وبدون التمييز فى هذا الموروث بين هذه المرجعيات الثلاث فإنه

لن يكون قابلا للفهم.

فعلا لقد حصل الجمع بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو فى الأخلاق كما فى مجالات أخرى، وحصل الجمع بين آراء هذين وبين آراء جالينوس، ومع ذلك فالتمييز فى الفكر الأخلاقى العربى، ذى الأصول اليونانية بين نزعات ثلاث أمر ضرورى:

- نزعة طبية علمية (مرجعيتها جالينوس).
- نزعة فلسفية (ومرجعيتها أفلاطون وأرسطو).
- ونزعة تلفيقية تقتبس من المرجعيات الثلاث ... وقد توالت هذه النزعات تاريخيا".

ومعنى ذلك أن العقل الأخلاقى العربى تأثر تأثرا عميقا بالنزعات الأخلاقية اليونانية. ولا نستطيع الخوض فى التفاصيل لأنها تحتاج إلى دراسات مستفيضة بناء على الاجتهادات اللامعة للجابرى.

ويثير الموروث الصوفى بما يتضمنه من قيم الزهد والانسحاب من الحياة الفاعلة سؤالاً بالغ الأهمية يطرحه الجابرى حين يتساءل "متى وكيف ولماذا احتل هذا الموروث المشحون بالقيم السلبية من الحياة موقعا هاما فى الحضارة العربية منذ انطلاقها عبر الفتوحات التى جعلت منها (الحضارة العالمية) فى ذلك الوقت ؟" ويضيف الجابرى أنه " إذا أضفنا إلى ذلك أن الدين الذى قامت هذه الحضارة على أساسه يبشر بقيم إيجابية نحو الحياة، وباسم

هذه القيم قامت تلك الفتوحات واتجهت تلك الحضارة اتجاها عالميا (دعوة إلى الناس كافة) أدركنا أى "لغز" سينطوى عليه انتشار أخلاق الفناء " فى الحضارة العربية الإسلامية منذ العصر الأموى ".

ويحاول الجابرى أن يجد حل اللغز فى العوامل الخارجية والعوامل الداخلية معاً التى جعلت للموروث الصوفى مكانا واضحا فى تكوين العقل الأخلاقى العربى.

أما العوامل الخارجية فتتمثل فى التأثر بشخصيات فارسية رفعت لواء التصوف والذى يتمثل فى ترك الترف والمال والإمارة، وتصطنع الزهد طلبا لمنزلة أكبر وجاه أوسع. وذكرت بعض المصادر الموثوقة أن أول زاهد على وجه الحقيقة هو إبراهيم بن أدهم المتوفى سنة ١٦١ هجرية، الذى نقل عنه أنه قال أن الزهاد مثله هم ملوك الآخرة. وكان يقول لأصحابه " ملوك الدنيا أعزة فى الدنيا أذلة يوم القيامة.. نحن والله الملوك والأغنياء بها ". غير أن العوامل الخارجية – ونعنى الاحتكاك الحضارى والتداخل الثقافى والتأثر بنماذج فارسية – لا تكفى لتفسير الظاهرة . ولذلك لابد من البحث عن العوامل الداخلية التى أدت إلى بروز الموروث الصوفى فى العقل الأخلاقى العربى. ويحدد الجابرى هذه العوامل الداخلية فيما يطلق عليه " أزمة القيم " فى المجتمع الإسلامى. ويعنى بها تلك التى ظهرت كرد فعل للحرب الأهلية الطويلة والمأساوية

التى عانى منها المجتمع العربى الإسلامى منذ الثورة على عثمان، وحرب الجمل ، وحرب صفين ، وحروب الخوارج ، فحروب الأبناء، أبناء الصحابة بعد وفاة معاوية، وما رافق ذلك من أعمال هزت الضمير الدينى والخلقى هزا، كضرب الكعبة وقتل الحسين. يقول الجابرى "كل ذلك أوقع الضمير الدينى عند خاصة الناس وعامتهم فى أزمة عميقة عبرت عن نفسها فى مواقف الحياد" واعتزال الفتنة" والهروب إلى الأماكن المقدسة بمكة والمدينة، والانقطاع إلى الزهد والعبادة ، وشجب الترف ، والانسياق مع الشهوات، والتذكير بالآخرة والعذاب .

فى ضوء الملاحظات السابقة يمكن أن نستخلص أن ما يطلق عليه الخصوصية الثقافية الأخلاقية الإسلامية ليست وحيدة البعد ، بل إنها قامت تاريخيا على موروثات خمسة، أشرنا بإيجاز إلى ثلاثة منها وهى الموروث الفارسى وقيمته المركزية هى أخلاق الطاعة للحاكم، والموروث اليونانى وقيمته المركزية هى أخلاق السعادة التى ينبغى أن يسعى إلى تحقيقها المواطن فى المدينة ، باعتبار أن المدينة كانت هى أساس الحضارة اليونانية ، والموروث الصوفى الأجنبى وقيمته المركزية هى أخلاق الفناء، التى تحض على الزهد والتقشف.

ومعنى ذلك كله ، أن الخصوصية الثقافية لأى مجتمع بشكل عام، ليست بناء مغلقا ، بل إنها أشبه بوعاء

حضارى منفتح على التأثيرات التى تفد إليه من التفاعل العميق مع حضارات أخرى. وإذا كانت الثقافة الإسلامية قد تأثرت بالموروثات الفارسية واليونانية كما رأينا، فإن الحضارة الغربية الحديثة تأثرت بعمق فى بداية تشكلها بالثقافة الإسلامية.

بقى من بعد أن نتحدث عن الموروث العربى الخالص والموروث الإسلامى، حتى نختتم حديثنا عن العقل الأخلاقى العربى.

(٤)
الأخلاق بين النص والممارسة

المشكلة التى طرحناها فى سياق تأصيلنا لحوار الحضارات، هى الأسباب الكامنة وراء ما نشهده أحيانا من صراع ثقافى فى هذا الحوار. وقررنا أنه فى إطار التفاعل الثقافى فى عصر العولمة، برز تعارض بين الخصوصية الثقافية والنزعة إلى العالمية وخصوصا فيما يتعلق ببعض القيم الأخلاقية التى تريد بعض الدول الغربية إلباسها ثوب العالمية مع أنها ليست كذلك، وإنما هى تعبير عن بعض القيم الغربية السائدة فى العصر الحاضر .

ومن هنا طرحنا السؤال : هل هناك تعارض حتمى بين الخصوصية الثقافية والعالمية ؟ والإجابة على هذا السؤال تقتضى - كما اقترحنا - أن نطل إطلالة سريعة على الخصوصية الثقافية لنحدد تعريفا لها، ونحاول أن نستكشف مكوناتها فى المجال العربى والإسلامى. وقد ركزنا بشكل خاص على المكونات الأخلاقية فى الخصوصية الثقافية العربية الإسلامية ، لأنها هى بالذات التى كانت محور الصراع الثقافى فى حوار الحضارات الذى دار مؤخرا فى اطار المؤتمرات العالمية الكبرى التى نظمتها الأمم المتحدة عن قضايا السكان ومواجهة مرض الإيدز.

وبالرغم مما يحيط فكرة الخصوصية الثقافية من غموض لدى من يرفعون شعاراتها وخصوصا في ميدان الصراع مع العولمة بتجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية ،فقد حاولنا أن نستكشف مكوناتها الأخلاقية من خلال القراءة النقدية لكتاب الدكتور محمد عابد الجابرى "العقل الأخلاقى العربى" .

ولعل أبرز ملامح هذا الكتاب الهامه أنه – كما يقرر مؤلفه – أول محاولة منهجية فى الفكر العربى الحديث للدراسة المنهجية لنظم القيم فى الثقافة العربية. غير أن المنهج الذى تبناه المؤلف وهو الاقتصار على دراسة "الثقافة العالمة " بمعنى تحليل النصوص المكتوبة التى تحدثت عن الأخلاق، وليس دراسة الأخلاق كما مورست فعلا فى السياق العربى والإسلامى عبر المراحل التاريخية المختلفة، وهو الذى وجهنا اليه النقد ، على أساس أن المحك فى النهاية هو الممارسة وليست النصوص! غير أن الجابرى لديه رد جاهز هو أنه ليس من علماء الاجتماع أو الأنثروبولوجيا لكى يدرس الممارسات الأخلاقية العربية والإسلامية كما حدثت، وإنما هو فى الأساس – بحكم تكوينه الأكاديمى الفلسفى – يعنى أساسا بالدراسة المعرفية لتشكل القيم الأخلاقية العربية الإسلامية، ومن هنا تركيزه على النصوص وليس على الممارسة. وبغض النظر عن ملاحظاتنا النقدية على هذا المنهج، فإن

أهم نتيجة خرج بها الجابرى من بحثه المتعمق فى نصوص "الثقافة العالمة " أن الخصوصية الثقافية الأخلاقية الإسلامية ليست وحيدة البعد، بل إنها قامت تاريخيا على موروثات خمسة، هى الموروث الفارسى وقيمته المركيزة هى أخلاق الطاعة المطلقة للحاكم، والموروث اليونانى وقيمته المركزية هى أخلاق السعادة التى ينبغى أن يسعى إلى تحقيقها المواطن فى المدينة، باعتبار أن المدينة كانت هى أساس الحضارة اليونانية، والموروث الصوفى وقيمته المركزية هى أخلاق الفناء، التى تحض على الزهد والتقشف.

وقد آثر الجابرى أن يبدأ باكتشاف الملامح الأساسية للقيم الأخلاقية فى هذه الموروثات الثلاث، قبل أن يتفرغ لدراسة الموروث العربى الخالص ويعنى بذلك القيم الأخلاقية العربية قبل الإسلام، والموروث الإسلامى الخالص المستمد أساساً من القرآن والسنة.

ويلحظ القارئ المدقق لكتاب الجابرى أنه ناضل نضالاً شديداً حتى يستخلص بصعوبة كاملة القيمة المركزية فى منظومة القيم الأخلاقية العربية ووجد أنها قيمة المروءة. كما أنه بذل جهوداً نظرية مماثلة حتى يستخلص القيمة المركزية فى منظومة القيم الإسلامية ووجد أنها المصلحة.

ومحاولات الجابرى فى تعريف المروءة من جهة، والمصلحة من جهة أخرى تكشف فى الواقع عن حدود

المنهج الذى طبقه الجابرى، وهو محاولة استخلاص القيم من بين تضاعيف الكتابات التى ألفها مؤلفون مختلفون وفى مراحل تاريخية متعددة. وهذه الكتابات تثير فى حد ذاتها مشكلات متعددة، لعل أهمها التفاوت الشديد فى قيمتها الفكرية، فبعضها ليست إلا نقولا من حكم الأقدمين، بغض النظر عن مصادرها، وبعضها ليس إلا تلخيصاً لا قيمة له لبعض كتب التراث. غير أن أهم نقد يمكن أن يوجه لهذا المنهج هو بعد الشقة بين النصوص التى مهما تعسفنا فى قراءتها لكى نستخلص منها عدداً من القيم وندعى أنها هى القيم المركزية الحاكمة، وبين الممارسة الفعلية للحكام والمحكومين عبر مراحل التاريخ الإسلامى المختلفة.

ولعل هذا هو الذى دفع بالجابرى فى خاتمة كتابه إلى أن يقرر أن "مبدأ طاعة السلطان من طاعة الله" و "والدين والملك توأمان" قد هيمن هيمنة شبه مطلقة على الساحة الفكرية فى الثقافة العربية. والذين لم يأخذوا هذا المبدأ على أنه يعبر عن حقيقة ما يقرره الدين قبلوه كضرورة تدفع محظور الفتنه". والحق أن الضمير الدينى فى الإسلام، الذى هو أصلاً متحرر من وزر "الخطيئة الأصلية" (خطيئة آدم)، قد حمل نفسه وزراً آخر هو وزر الفتنة الكبرى". إن الرغبة فى إتقاء الفتنة قد بررت على الدوام قبول العيش باستكانة، تحت الحكم الذى أصله

فتنة! فكانت النتيجة قيام الحكم فى الإسلام، وعلى الدوام إلى الآن، على "وحدانية التسلط"، فكانت مدينتنا إلى اليوم "مدينة الجبارين".

بهذا الحكم الخطير ينهى الجابرى كتابه الذى أراده قراءة بحتة فى "الثقافة العالمة" بكل نصوصها المتعددة، وإذا به يضطر فى النهاية إلى الخروج عن قواعد منهجه، لكى يتأمل فى حصيلة الممارسة الأخلاقية العربية الإسلامية منذ بداية الإسلام حتى الآن، فيجد أن قيمة الطاعة المطلقة للحكام هى الغالبة، وأن استكانة الجماهير لحكم القوة كانت هى الممارسة الفعلية!

مقياس التقدم الحضارى

وفى ضوء عرضنا لمشكلة تعارض الخصوصية الثقافية أحياناً مع النزعات الأخلاقية العالمية، يمكننا أن نؤكد أن أحد مقاييس التقدم الحضارى هو عدم بعد المسافة بين النصوص والممارسة الفعلية. ونحن ندرك تماماً أن مطابقة النصوص دينية كانت أو وضعية، دستورية أم أخلاقية، مع الممارسة ، مطابقة كاملة مسألة تكاد أن تكون مستحيلة. فنحن نعيش فى مجتمعات يسودها الصراع بين جماعات مصالح متعددة، وهى عادة ما تتشكل من طبقات اجتماعية لكل منها رؤيتها المتميزة للعالم، والتى قد تكون متضادة فى بعض الأحيان. كما أن هذه المجتمعات

الإنسانية تتشكل من بشر وليس من ملائكة معصومين، ومن هنا فالخروج على القانون، بما يتضمنه من قيم أخلاقية متعددة، ظاهرة إنسانية عرفتها كل المجتمعات منذ نشأة الإنسانية. كما أن الخروج على الدستور فى الدول الحديثة التى جعلت الدستور العمود الأساسى لنظمها السياسية، بحكم أنه يعتبر أبو القوانين، ومصدر الشرعية، والضابط للسلوك السياسى، ظاهرة معروفة أيضاً.

غير أنه بالنسبة لكلتا الظاهرتين، ونعنى الخروج على القانون من ناحية، والخروج على الدستورمن ناحية أخرى، له تجليات مختلفة حسب العصور، وحسب المجتمعات، وفى ضوء طبيعة الأنظمة السياسية المطبقة.

ويمكن القول أنه بالنسبة للتفرقة التقليدية المعتمدة فى فقه القانون الدستورى بين دولة القانون ودولة البوليس، فإنه فى دولة القانون هناك سيادة كاملة لمبدأ تطبيق القانون على الجميع بغض النظر عن الدين والجنس، وأهم من ذلك بغض النظر عن المكانة الاجتماعية لمخالف القانون. ولا نبالغ لو قلنا أن التطبيق الفعال والمنهجى لهذا المبدأ من أبرز مقاييس التقدم الحضارى. ولو نظرنا نظرة مقارنة بين المجتمعات الغربية ومجتمعات العالم الثالث، لوجدنا أن سيادة القانون مبدأ مطبق إلى حد كبير فى المجتمعات الأولى، بينما هو يكاد أن يغيب تطبيقه فى المجتمعات الثانية. ومن بين المؤشرات المتعددة على

تطبيق مبدأ سيادة القانون فى المجتمعات الغربية ما نشر مؤخراً عن محاكمة رئيس المجلس الدستورى فى فرنسا بتهمة الفساد مع مجموعة من الوزراء السابقين، والمحاكمات الواسعة المدى التى طالت مئات من السياسيين الفاسدين فى إيطاليا، وغيرها من البلاد الغربية.

أما بالنسبة لبلاد العالم الثالث فكلنا يعرف ظاهرة التمييز الطبقى فى تطبيق القانون، مما يجعل من يخالفون القانون ممن ينتمون إلى الطبقات العليا فى المجتمع يفلتون من الملاحقة القضائية وبالتالى من العقاب، فى حين أن أبناء الطبقات المتوسطة والدنيا يعرضون دائماً للملاحقة والعقاب فى حالة مخالفتهم للقانون.

أما عن مخالفة الدستور فحدث ولا حرج! الدستور فى الدول المتقدمة وثيقة شبه مقدسة، لا ينالها التعديل إلا بإجراءات بالغة التعقيد، ضماناً ألا تغير نصوصه وفق الأهواء السياسية للحكام أو جماعات المصالح، أما الدستور فى بلاد العالم الثالث فلا تزيد قيمته فى الواقع عن تشريع عادى، يمكن أن تدخل عليه التعديلات التى توافق عليها البرلمانات المنتخبة فى أسرع وقت ممكن، وخصوصا بالنسبة للحد الأقصى للمدة التى من حق الرئيس أن يمارس فيها الرئاسة. وقد شهدنا فى العالم العربى حالات متعددة لتغيير الدساتير فى هذا الاتجاه.

غير أنه فى البلاد التى يعتبر فيها الدستور هو عماد النظام السياسى، فإن الخروج عليه له عقوبات رادعة

للحكام. ويكفى أن نتذكر أن الرئيس الأمريكى نيكسون تم عزله من منصبه عقابا له لأنه مارس التجسس على خصومه السياسيين خارقاً بذلك قواعد الدستور.

بل إن الرئيس السابق كلينتون كان معرضاً أيضاً للعزل عقابا له على تضليله للعدالة ولسلوكه غير الأخلاقى.

وأياً كان الأمر، فيمكن القول أن العبرة - فى أى مجال من مجالات الحياة الإنسانية - ليست بالنصوص مهما كانت مغرقة فى مثالياتها والقيم الأخلاقية التى تنطلق منها ولكن فى الممارسة الفعلية ليس للجكام فقط ولكن للشعوب أيضاً!

ويمكن القول أن العلاقات السياسية بين الحكام والشعوب عادة ما يتولد عنها قيم ثقافية قد تكون إيجابية وقد تكون سلبية. تكون هذه القيم إيجابية حين يقوم النظام السياسى على أساس احترام الديمقراطية والخضوع لسيادة القانون، واحترام إرادة الشعب.

وهذه القيم من شأنها أن تصبغ الممارسة السياسية للشعوب بالجسارة فى التعبير عن الرأى، وعدم الخوف من المجاهرة بالخلاف مع الحكام. ومن شأن ذلك أن يرشد القرارات السياسية ويجعلها معبرة فعلاً عن الإرادة الشعبية. وتكون هذه القيم سلبية حين يقوم النظام السياسى على الاستبداد وإهدار سيادة القانون، وتجاهل الإرادة

الشعبية. فى هذه الحالة وفى غالبية الأحيان تميل الممارسة الشعبية الى الاستكانة والخوف من البطش وإيثار السلامة.

شهدت المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ كلا النوعين من النظم السياسية. غير أن مجرى التاريخ المعاصر قد حكم على النظم الاستبدادية بالسقوط، وفتح الباب واسعاً وعريضاً أمام النظم الديمقراطية، بفضل نضال الشعب فى سبيل الحرية.

(٥)
تفكيك الآخر ونقد الذات !

ليس هناك من شك في أن موضوع الخصوصية الثقافية من أهم الموضوعات الخلافية التي يدور حولها الجدل في معرض تحليل الآثار السلبية للعولمة. فالفكرة الشائعة عنها أنها - من المنظور الثقافي - تطمح إلى تقنين العالم وفق معايير عالمية، مما يؤدى بالضرورة إلى طمس الخصوصيات الثقافية والقضاء عليها. ومن هنا انبرى عديد من الكتاب في العالم الثالث على وجه الخصوص، إلى الدفاع عن خصوصية مجتمعاتهم الثقافية، كما حدث في العالم العربي. والخصوصية الثقافية في حالتنا بالذات قد تكون بالتركيز على العروبة أو الإسلام أو عليهما معاً. وهذا الدفاع يراد منه في الواقع صد الهجمات القادمة من محيط العولمة. غير أن المشكلة الحقيقية أن هذه الهجمات قد تكون متوهمة، أو يراد تضخيمها بشكل يفتقر إلى أي أساس واقعي. ولكن أخطر من ذلك كله أن هناك اتجاها لجعل الدفاع عن الخصوصية الثقافية أداة فعالة لمنع التغيير السياسي والاقتصادي والثقافي في مجتمعات يسودها الاستبداد السياسي، ويهيمن عليها التخلف الاقتصادي، وتتسم بالانغلاق الثقافي .

غير أنك إن طرحت السؤال الرئيسى على من يرفعون شعارات الخصوصية الثقافية عن أصولها التاريخية ومكوناتها الأساسية وتشكيلاتها الواقعية، فإنك على الأغلب لن تجد ردوداً مقنعة، اللهم إلا مجموعة من التهويمات الغامضة، التى تتحدث عن ثوابت الأمة بدون تحديد، أو تعلى من شأن مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة، وكأن هذه القيم مجموعة "جواهر" ثابتة لا تلحقها رياح التغيير، ولا تتأثر بالزمن، ولا يجرى عليها ما يجرى على كل الظواهر الاجتماعية والثقافية من تحولات بفعل التطور التاريخى الداخلى للمجتمعات، أو نتيجة للتفاعلات العميقة مع حضارات أخرى، والتى قد تؤدى إلى اتجاهات سلبية أو إيجابية .

وقد حاولنا أن نلقى الضوء على الخصوصية الثقافية العربية من خلال عرضنا النقدى لأفكار الفيلسوف المغربى المعروف محمد عابد الجابرى، فى كتابه الهام " العقل الأخلاقى العربى "، والذى يمثل الكتاب الرابع من سلسلة بحوثه عن العقل العربى، والتى بدأها بكتابه " تكوين العقل العربى "، ثم " بنية العقل العربى "، ثم " العقل السياسى العربى ". وقد قررنا أن أهم اكتشافات الجابرى فى هذا الكتاب أن أنظمة القيم الثقافية العربية هى نتاج موروثات خمسة هى الموروث الفارسى، والموروث اليونانى، والموروث الصوفى، والموروث العربى

الخالص والموروث الإسلامى الخالص. وأن الموروث الذى سيطر على كل الموروثات الأخرى هو الموروث الفارسى، الذى كانت تركز قيمته المركزية على ضرورة الطاعة المطلقة للحكام، ومن هنا يمكن تفسير سيادة الاستبداد السياسى من جانب، والخنوع الجماهيرى من جانب آخر، فى كل مراحل التاريخ الإسلامى والعربى تقريبا .

الخصوصية الثقافية الغربية

غير أنه فى مقابل ادعاءات الخصوصية الثقافية العربية بكل إطلاقاتها، وتجاهلها للتطور التاريخى للمجتمع العربى، واستبعادها لأبعاد التفاعل الحضارى الواسعة المدى التى حدثت بين الذات والآخر، هناك على الطرف الآخر نزعة لتأكيد الخصوصية الثقافية الغربية يطلق عليها نزعة "التمركز حول الذات الأوروبية" European Centrism.

ويمكن القول أن نقد المركزية الغربية مدخل ضرورى لفض الاشتباك الدائر فى مجال مناظرات العولمة بين الخصوصية الثقافية والنزعة العالمية، والتى هى فى بعض الأحيان ليست سوى غطاء يخفى القيم الغربية التى يراد لها أن تصبح قيما عالمية ملزمة لكل شعوب الأرض، وتخضع لها كل الثقافات فى العالم. كما

أن حوار الحضارات لا يمكن له أن يتطور فى اتجاه إيجابى بغير التحليل النقدى للمركزية الغربية، وكشف الأوهام التى صاحبت نشأتها التاريخية، ونزع الغطاء الذى يخفى مظاهرها الثقافية التى تعلى من شأن الذات الأوروبية وتمجدها، وتخفض من شأن الآخر غير الغربى، على أساس أن أوروبا هى التمدن والآخر غير الأوروبى هو البربرية والهمجية، كما كان يقال فى العهد الاستعمارى، أو هو نموذج للتخلف كما يقال فى الحقبة الراهنة .

والحقيقة أن المركزية الغربية قد وجهت لها سهام النقد فى الفكر العربى الحديث والمعاصر من قبل مفكرين وباحثين متعددين، ومن زوايا متعددة. وانطلقت هذه الانتقادات على صعيد الفلسفة، أو من منطلقات العلم الاجتماعى بفروعه المختلفة سواء فى مجال السياسة أو الاقتصاد أو علم الاجتماع أو الأنثربولوجيا. غير أنه يمكن القول أن الدراسة الشاملة الوحيدة - حسب علمنا - فى المكتبة العربية المعاصرة والتى تناولت بالنقد العميق الشامل ظاهرة المركزية الأوروبية هى دراسة المفكر العربى الدكتور عبد الله إبراهيم. وهو مفكر يتصدى لإشكالية محددة فى تجلياتها المختلفة وهى ما يطلق عليه "إشكاليات المطابقة والاختلاف". وعنوان كتابه هو "المركزية الغربية: إشكاليات التكون والتمركز حول الذات"

الصادر عام ١٩٩٧ عن المركز الثقافى العربى فى بيروت.

وكتابة الدكتور عبد الله إبراهيم فى هذا الكتاب وفى كتبه الآخرى تتميز بالتأصيل المنهجي وبالوضوح الفكرى وبالأسلوب الرصين، مما يجعله فى مقدمة المفكرين العرب الذين يستحقون أن نتأمل أطروحاتهم الأصيلة، وأن نتناولها بالتحليل النقدى، نظرا لأهميتها البالغة، ولجسارتها النظرية، ولأهمية تطبيقاتها العملية فى مجال مناظرات العولمة، وحوار الحضارات على السواء. والتوطئة التى قدم بها عبد الله إبراهيم لكتابه والتى جعل عنوانها : "الثقافة والتمركز : من واقع المطابقة إلى أفق الاختلاف" أشبه ما تكون "بمقال فى المنهج"، يعرض فيه المؤلف لمشكلة البحث عرضا واضحا، ويحدد منهجه، ويبرز الغرض الرئيسى من تحليله النقدى للمركزية الغربية .

ويبدأ الدكتور عبد الله إبراهيم التوطئة بقوله " تكشف النظرة النقدية الفاحصة لمعطيات الثقافة العربية الحديثة ، معضلة مكينة تستوطن نسيجها الداخلى، ألا وهى "مماثلة" الثقافة الغربية، و"مطابقة" تصوراتها ، فحيثما اتجهت تلك النظرة فى حقول التفكير المتعددة، لا تجد أمامها – على مستوى الرؤى والمناهج والمفاهيم – سوى ضروب من " التماثل " و" التطابق " مع ثقافة الآخر، والتى فرضت حضورها وهيمنتها فى المعطى الثقافى العربى الحديث

مباشرة ، وتجاوزت ذلك إلى حد أصبحت فيه على صلة وثيقة بالتصورات التى تنتج ذلك المعطى، سواء تم الأمر استناداً إلى مبدأ القبول أو إلى مبدأ الرفض ورد الفعل . ويعود ذلك، فيما يعود، إلى سببين رئيسيين: أولهما يتصل بهيمنة " المركزية الغربية " ومحدداتها الثقافية والإيديولوجية، وهى تمارس اختزالا للثقافات غير الغربية، باعتبارها الثقافة الكونية الشاملة. وثانيهما: الاستجابة السلبية لمعطيات تلك المركزية. وهو أمر يتعلق بواقع الثقافة العربية الحديثة التى رهنت ذاتها بعلاقات امتثالية للثقافة الغربية، ولم تفلح فى بلورة أطر عامة تمكنها من الحوار المتفاعل مع الثقافات الأخرى. وفيما ينبغى أن تنقد وتفكك المركزية الغربية بهدف تحليل أسباب التمركز وممارساته الإقصائية بحق الثقافات الأخرى، فإنه وهذا هو الأهم، ينبغى التدقيق فى الأسباب التى جعلت الثقافة العربية الحديثة تتصف بالاستجابة السلبية للثقافة الغربية ..."

غير أن الدكتور عبد الله إبراهيم يحرص على إبراز أن الغرض من النقد يهدف إلى وضع فواصل رمزية بين الثقافات بهدف تفاعلها الخلاق، وليس إذعان بعضها لبعض، باعتبار أن ذلك هو السبيل الذى يفضى إلى نوع من "الاختلاف " الثقافى بدل " المطابقة " الثقافية. ويضيف " ليس المقصود بالاختلاف " هنا الدعوة إلى قطيعة مع

الآخر، والاستهانة به، ولاختزاله إلى مكون هامشى، ذلك أن القطيعة لن تحقق إلا العزلة والانغلاق " .

وهكذا تتضح مشكلة البحث وهى ضرورة القيام بنقد مزدوج : أولا إزاء المركزية الغربية، وثانيا إزاء الذات العربية .

والواقع أن هذه الصياغة الدقيقة لمشكلة علاقة الثقافة الغربية بالثقافة العربية، سبق لنا فى كتابنا " الوعى التاريخى والثورة الكونية " الصادر عام ١٩٧٥ أن عبرنا عنها فى إطار الواجبات التى قدرنا أنه على المثقف العربى المعاصر أن يقوم بها، وذلك فى الفصل الثانى الذى خصصناه لدراسة " حوار الحضارات فى عالم متغير " وهى التى قدمت بالإنجليزية فى الحوار العربى اليابانى الذى عقده منتدى الفكر العربى فى عمان من ١٩ - ٢٠ سبتمبر ١٩٩٢ والذى قمت بالتخطيط له وتنظيمه، حين كنت أمينا عاما لمنتدى الفكر العربى فى هذا الوقت .

وقد قررت فى خاتمة الدراسة وعنوانها " نحو خطة قومية للحوار مع الثقافات الأخرى" هناك أهمية كبرى لوضع خطة قومية عربية للحوار مع الثقافات الأخرى. ووضع هذه الخطة القومية يستدعى القيام بدور نقدى مزدوج :

الأول: الاستيعاب النقدى لفكر الآخر .. والثانى النقد الذاتى للأنا. ونعنى بذلك ضرورة أن نمارس النقد الذاتى

لممارساتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى العقود الخمسة الماضية التى مضت على بداية مرحلة الاستقلال. وهذا النقد الذاتى - بالإضافة إلى استيعاب فكر الآخر نقديا - هو المدخل الضرورى فى تقديرنا لحوارنا مع الحضارات الأخرى ".

ومع اتفاقنا الكامل مع عبد الله إبراهيم فى الرؤية والمنهج، إلا أنه تبقى مع ذلك ملاحظات نقدية متعددة يمكن توجيهها إلى دراسته الرائدة للمركزية الغربية، والتى سنحاول فى المقالات القادمة أن نستكشف خطوطها الرئيسية، ونتائجها النهائية .

(٦)
المركزية الغربية وتجلياتها المعاصرة

إذا كان موضوع الصراع الثقافى فى حوار الحضارات، قد قادنا إلى الخوض - وإن كان بشكل وجيز حقا- إلى التعارض بين الخصوصيات الثقافية والعالمية فى بعض المجالات ومن أهمها نسق القيم الأخلاقية، فقد كان من المنطقى أن نركز على الخصوصية الثقافية العربية. غير أننا استخلصنا من متابعة الصراع بين الذات الغربية والآخر غير الغربى، ونعنى الثقافات والشعوب التى لا تنتمى إلى دائرة الغرب، أن الذى حكم الصراع وتطوراته عبر الزمن، هو تبلور مفهوم محدد كانت له آثار بالغة الخطورة سياسيا واقتصاديا وثقافيا، هو مفهوم المركزية الغربية. وهى تعنى ببساطة أن الغرب وفى قلبه أوروبا هو مركز العالم، والمنتج الأوحد للقيم الإنسانية، والحكم المطلق وفى وضع وتقنين معايير التقدم والتخلف، والمرجع الأوحد فى تسجيل انتقال شعب ما أو ثقافة محددة من البربرية والهمجية إلى المدنية.

وحين عرضنا فى جولة أولى لإشكالية المطابقة والاختلاف التى تصدى لها الدكتور عبد الله إبراهيم فى كتابه الرائد "المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز

حول الذات" حاولنا تلخيص فكرته المحورية فى ضرورة تفكيك الآخر (ونعنى الغرب) ونقد الذات (ونعنى الثقافة العربية). ووعدنا القارئ فى نهاية مقالنا الماضى أن نؤجل ملاحظتنا النقدية على نظرية عبد الله إبراهيم إلى أن نستكشف الخطوط الرئيسية والنتائج النهائية لها.

ويبدو لى الآن أن هذا الوعد كان مسرفا فى التفاؤل! فكيف لى أن أعرض للخطوط الرئيسية لكتاب عميق فى بضع مقالات محدودة، وهو الكتاب الذى يحكم قبضة المؤلف المنهجية والنظرية على موضوعه بشكل لافت للنظر حقا، مما جعله أشبه بضفيرة متماسكة يصعب تفكيك أجزائها. ولعل هذه الملاحظة يبدو صدقها من تأمل خطة المؤلف، الذى بعد مدخل مكثف عن "المركزية الغربية: حيثيات المفهوم وإشكالياته" قسم الكتاب إلى أبواب ثلاثة. الأول عنوانه "المركزية الغربية: الركائز الفلسفية لنزعة التمركز حول الذات" والباب الثانى "تأصيل التمركز وتجلياته" والباب الثالث والأخير "نقد التمركز: إستشعارات داخلية".

وهكذا لا أجد مفرا للوفاء بوعدى للقارئ سوى أن أركز على مدخل الكتاب الذى يثير أبرز قضايا المركزية الغربية وأصولها وتجلياتها.

انبعاث أوروبا والغرب

متى بدأت اللحظة التى ولد فيها المفهومان المتلازمان "أوروبا والغرب"؟ هكذا يبدأ عبد الله إبراهيم رحلته الاستكشافية لتتبع ظهور هذه المفاهيم ومكوناتها الرئيسية وتجلياتها الثقافية.

ويقرر ابتداء أن هذين المفهومين هما من تمخضات الحقبة الطويلة والمستقبلية والتى يصطلح عليها "بالعصر الوسيط"، التى طورت جملة من العناصر الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكل "هوية" أوروبا، وبانتهاء تلك الحقبة ظهر مفهوم "الغرب" بأبعاده الدلالية الأولية. وتمثلت هذه الأبعاد فى تثبيت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينية على أنها ركائز أساسية تشكل أس هويته. وقد أدت هذه العملية إلى ولادة مفهوم حديث هو "المركزية الغربية"، إن إشكالية هذا المفهوم تتجلى فى "أنه تقصد أن يؤسس وجهة نظر حول "الغرب" بناء على إعادة إنتاج مكونات تاريخية، توافق رؤيته، معتبرا إياها جذورا خاصة به، ومستحوذا فى الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة، وقاطعا أواصر الصلة بينهما وبين المحاضن التى احتضنت نشأتها، إلى ذلك تقصد المفهوم أن يمارس إقصاء لكل ما هو ليس غربيا، دافعا به إلى خارج الفلك

التاريخي الذى أصبح "الغرب" مركزه، على أن يكون مجالا يتمدد فيه، وحقلا يجهزه بما يحتاج إليه. واقترنت ولادة العصر الحديث "مع الممارسة الغربية فى ميادين المعرفة والاكتشافات الجغرافية، ومؤسسة الدولة بركائزها الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية".

وفى تقديرنا أنه فى هذه العبارة الجامعة تكمن السمات الأساسية لظاهرة المركزية الغربية، خصوصا فيما يتعلق بنشأتها التاريخية.

ومما يساعد فى إبراز تجلياتها الثقافية الالتفات إلى حقيقة أن أوروبا دخلت العصر الحديث حين طورت منظومة من الممارسات والأفعال، والأفكار المتداخلة التى أدمجت معا. ووفقا لبعض المؤرخين فإن هناك عديدا من العوامل التى أظهرت أوروبا بوصفها كيانا متجانسا ومؤثرا وفعالا. وأهمها اللغة اللاتينية والأدب القديم وظهور طبقة المثقفين التى بدأت منذ القرن الثالث عشر تدرس فى جامعات متماثلة، وبروز طبقات حاكمة لها نفس الميول والأذواق، بالإضافة إلى البعثات الأولى إلى الشرق الأقصى فى القرن الثالث عشر. ومن الواضح أن هذه العوامل التى نزعت إلى بلورة قاسم مشترك تتركز حوله الذات الأوروبية، اهتمت أساسا بالنظم الرمزية خاصة الأدب الإغريقى والديانة المسيحية وإعلاء شأن

اللاتينية لأنها الوسيط والحامل لتلك النظم، بل إنه أضفيت عليها القداسة لأنها لغة الحقيقة الدينية، لغة الأنجيل، ولغة اللاهوت، ولغة الكنيسة. غير أن استلهام الماضى لم يصرف لا المثقفين ولا الطبقات الحاكمة عن الاهتمام بالحاضر، بالإضافة إلى المحاولات الأولى للتعرف إلى "الآخر" بواسطة الرحلات الأولى إلى الشرق. غير أن التعبير الحقيقى عن أوروبا تأخر - كما يقرر عبد الله إبراهيم- إلى نهاية القرن الخامس عشر.

وكشف عن نفسه فى ظاهرتين مهمتين، هما الكشوف الجغرافية الكبرى من ناحية، والثورة الفكرية والعلمية من ناحية أخرى.

أما الكشوف الجغرافية الكبرى فهى التى دشنت هوية الغرب الحديثة، كما يقرر الباحث الفرنسى المعروف تودوروف فى كتابه المهم "فتح أمريكا ومسألة الآخر" الذى ترجمه بشير السباعى ونشرته دار سينا عام ١٩٩٢. إذ يقرر تودوروف "لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من عام ١٤٩٢، العام الذى يعبر فيه كولومبوس المحيط الأطلسى، ونحن جميعا الأحفاد المباشرون لكولومبوس، بقدر ما لكلمة بداية من معنى".

والواقع أن عام ١٤٩٢ يعتبر تاريخا فارقا فى تشكيل العالم الحديث. ويلفت النظر أنه قامت فى فرنسا عام

١٩٩٢ حركة فكرية كبرى بمناسبة مرور خمسمائة عام على اكتشاف أمريكا، تمثلت فى محاولات علمية جادة لتسجيل أبرز الوقائع التاريخية المتعلقة بالاكتشاف، وأهم من ذلك تأويل هذا الحدث التاريخى الضخم الذى تعددت التفسيرات له، بطريقة تلقى بظلالها الكثيفة على وقائع التاريخ المعاصر.

ظهر كتاب مهم فى هذا السياق للمفكر الفرنسى المعروف المثير للجدل جاك أتالى بعنوان "١٤٩٢" حاول فيه أن يقدم تأويلا إبداعيا على الطريقة الفرنسية لمختلف دلالات الحدث. وظهرت موسوعة بالغة الأهمية عن "أحوال العالم عام ١٤٩٢" ترصد بدقة وبتطبيق خلاق للمنهج المقارن أحوال الدول والشعوب، وتلقى نظرات خاصة على الإمبراطورية العثمانية وعلى بلاد الشرق الأقصى. كما ظهر كتاب تودوروف الذى أشرنا إليه، والذى يتضمن تحليلا ثقافيا مبهرا عن الأسباب التى أدت إلى هزيمة جيش أهل البلاد الأصليين، والذى كان يقدر عدده بعشرات الآلاف أمام عشرات من بحارة السفن الذين قدموا مع كولومبوس، وهو درس تاريخى بالغ فى خطورة "المعنى" الذى يتبناه طرف من أطراف القتال فى المعارك التاريخية الحاسمة. وبالإضافة إلى ذلك ظهر كتاب مهم بالإنجليزية لمؤرخ أمريكى يكشف الوجه القبيح

لكولومبوس، ولا يتردد فى إدانة عمليات النهب التى قام بها، ولا معارك الإبادة التى مارسها ضد سكان البلاد الأصليين.

إن هذه الحملة لاكتشاف أمريكا والتى أسهمت فى تثبيت هوية الغرب، هى بذاتها التى مازالت آثارها السياسية والثقافية كامنة حتى الآن، فى صميم الثقافة الغربية. ولعل أبرز تجلياتها النظرة الاستعلائية فى نظرة الغرب إلى نفسه، والتى ترافقها بالضرورة النظرة الدونية للثقافات والشعوب غير الغربية. وأخطر من ذلك أن هذه النظرات أصبحت هى التى تشكل البنية الرئيسية للعنصرية التى سادت فى القرن التاسع عشر، والتى كانت المبرر الأخلاقى للدول الأوروبية الاستعمارية لاستعمار شعوب العالم الثالث، وهى التى غذت العنصرية الجديدة فى أوروبا المعاصرة تجاه المهاجرين الذين قدموا للعمل والإقامة. ولذلك لا يبدو غريبا ظهور موجة عنصرية جديدة ترد إلى بطالة الآلاف من الأوروبيين الذين باتوا يعتقدون أن العمالة المهاجرة من العالم الثالث منافسة لهم فى سوق العمل، بالإضافة إلى عدم قبول ثقافة الآخر، ورفض تمسك المهاجرين بخصوصيتهم الثقافية. وليس بعيدا عن ذاكرتنا معارك الحجاب فى فرنسا، والاتجاهات المعادية للإسلام والمسلمين، وخصوصا حين يريدون

ممارسة شعاراتهم الدينية وإقامة مساجد لهم فى قلب العواصم والمدن الأوروبية، باعتبار ذلك من حقوقهم الثقافية.

وبالإضافة إلى اكتشاف أمريكا عام ١٤٩٢، فلا شك أن الثورة الفكرية والعملية التى أخرجت أوروبا من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، من خلال بلورة حس جديد فى الفن والأدب والفلسفة والعلم، ساعدت على تعميق الثورة العلمية التى دفعت أوروبا إلى محاولة السيطرة على العالم.

ولعل ما يلخص روح المركزية الغربية أفضل تمثيل ما جاء فى أحد القواميس عن خصائص الأوروبيين بأنهم "شعوب الأرض الأكثر تهذبا والأكثر تمدنا، والأحسن صنعا، يبزون جميع شعوب سائر العالم فى العلوم والفنون. وفى التجارة، وفى الملاحة، وفى الحرب، وفى الفضائل العسكرية والمدنية، إنهم أكثر بسالة، أكثر فطنة، أكثر كرما، أكثر نعومة، أكثر اجتماعية، أكثر إنسانية".

ترى هل هناك إعجاب متضخم بالذات يفوق هذا الشعور؟ إن هذا الإعجاب بالذات هو الذى دفع بدول غربية متعددة إلى أن تمارس الهمجية فى احتلال واستعمار عديد من شعوب العالم الثالث. غير أن خبرة القرن العشرين تشير إلى أن شعوب الشرق نهضت

لتحطيم أوهام هذه العظمة الزائفة، ولعل اللحظة التاريخية الأولى لهذه النهضة تتمثل فى هزيمة روسيا المهينة على يد اليابان عام ١٩٠٥. واللحظة الثانية تتمثل فى هزيمة الجيوش الفرنسية أمام قوات الثورة الجزائرية المنتصرة، واللحظة الثالثة والفارقة تتمثل فى الهزيمة الكبرى للجيش الأمريكى الذى كان يظن أنه لا يقهر، أمام الثورة الفيتنامية.

وليس بعيدا أن تنهزم قوات الغزو الصهيونى فى فلسطين أمام قوات الثورة الفلسطينية، لو نجحت فى أن تنتزع زمام المبادرة التاريخية.

(٧)
الأصل المتفرد والغرب الكونى

انبعاث أوروبا والغرب تاريخيا كان بداية حديثنا عن المركزية الأوروبية من خلال كتاب عبد الله إبراهيم. غير أنه بعد هذه البداية الضرورية انتقل للحديث عن صلب الموضوع ووضع عنوانا له دلالة لفقرة محورية هو "تفرد الرؤى وخرافات الأصل: قضية النقاء".

وفى تقديرنا أن المركزية الأوروبية تقوم على مجموعة من الأساطير التى صيغت بشكل فكرى محكم. ولعل أشهر هذه الأساطير قاطبة الإدعاء بأن الحضارة الغربية تتسم بانحدارها من الحضارة اليونانية بالإضافة إلى تأثرها بالحضارة الرومانية. وهى فى هذه المسيرة الطويلة التى انطلقت من اليونان حتى وصلت للغرب الحديث لم تتأثر على وجه الإطلاق بأى حضارات أخرى. وفى ذلك الإدعاء ما فيه من زعم نقاوة الأصل الحضارى وعدم اختلاطه بأى حضارات أخرى من ناحية، واستبعاد القيمة الحقيقية والتأثير الفعال لأى حضارات أخرى غير غربية.

وهذا التاريخ الحضارى الغربى المزعوم إذاعته الدوائر الثقافية والفكرية الغربية فى كل مكان وبمختلف

الوسائل، إلى حد أنه كاد أن يصبح عقيدة مقدسة! لدرجة أن عديدا من المثقفين فى العالم الثالث أصبحوا يعتنقونها، بعد أن باعدت السنين والأحقاب بينهم وبين تراثهم الثقافى، وتاريخهم الفكرى الحقيقى. ولو تأملوا هذا التراث، أو درسوا بطريقة منهجية ذلك التاريخ، لأدركوا أن الغرب لم يتشكل حضاريا إلا بعد تفاعل فكرى وثقافى عميق مع الحضارة المصرية القديمة والحضارة الفينيقية.

وقد تكفل المؤرخ الأمريكى مارتن برنال فى كتابه الشهير "أثينا السوداء" بالتكذيب المنهجى لهذه الأسطورة الغربية، حيث أثبت من خلال تحليل العقائد الدينية والأساطير والآداب والفنون، التأثير العميق للحضارة المصرية القديمة على شكل ومحتوى الحضارة اليونانية. ولم يكن غريبا أن تفرض الدوائر الفكرية الغربية مؤامرة صمت على الكتاب استمرت ثلاث سنوات، إلى أن نجح بعض المثقفين الأمريكيين التقدميين فى فض الحصار عن الكتاب ومناقشته وإذاعة أفكاره. (صدرت ترجمة ممتازة للكتاب فى المشروع القومى للترجمة الذى يتبناه المجلس الأعلى للثقافة) وقد استطاع عبد الله إبراهيم فى صفحات مركزة استنادا إلى عدد من المفكرين من أبرزهم سمير أمين وجارودى وعالم الأنثربولوجيا الفرنسى الشهير شتراوس، أن يحلل نقديا مزاعم خرافة الأصل الغربى النقى، وتفرد الرؤى الفكرية الثقافية.

يقول عبد الله إبراهيم: " تستند المركزية الغربية إلى

مجموعة من الرؤى ذات الطابع الثقافى، ويقرر سمير أمين، أنها قامت على افتراض وجود مسالك تطور خاصة لمختلف الشعوب لا يمكن إرجاعها إلى نقل قوانين عامة تنطبق على الجميع. وهى فى الوقت الذى لا تهتم فيه بكشف القوانين التى تحكم تطور المجتمعات، تقترح على الجميع محاكاة النمط الغربى بوصفه الأسلوب الفعال والوحيد لمواجهة تحديات العصر. إلى ذلك يضيف أن الثقافة الأوروبية الحديثة قامت على أساس خرافة مفادها الإدعاء بالاستمرارية فى تاريخ القارة الأوروبية، وإبداع جذور قديمة وهمية للتضاد بين هذا التاريخ المزعوم وبين تاريخ المنطقة التى تقع على الشواطئ الجنوبية للبحر المتوسط. هذا هو مضمون التمركز الغربى، وهو مضمون قسم العالم إلى مركز وأطراف، استنادا إلى اختراع خرافة "الغرب الأبدى" المضاد إلى "الشرق الأبدى". وقد كان هذا الاختراع المزدوج ضروريا من أجل تأكيد غلبة عناصر التطور المستمر فى "الغرب" وغلبة عناصر الثبات فى "الشرق". وقد ظهر هذا التصور بفعل مؤثرين متداخلين:

أولهما: جملة التحولات الكيفية فى النظام الاجتماعى الأوروبى، بما أدى إلى بروز الرأسمالية بوصفها نمطا للحياة وذلك من خلال سيطرتها على الأنشطة الاقتصادية، وثانيهما: الانطلاق لغزو العالم بهدف إشباع الحاجات التى

استجدت، وتوسيع المجال الأوروبى اقتصاديا، بما يكفل إيجاد توازن اجتماعى واقتصادى يتطلبه هذا النظام، إذ أصبح العالم خارج القارة الأوروبية يفهم على أنه مساحة تتمدد فيها أوروبا لأهداف تتصل بأوضاعها الخاصة".

وفى تقديرنا أنه تكمن فى هذه الفقرة المكثفة التى اضطررنا لاقتباسها بالكامل، المعالم الرئيسية للمركزية الأوروبية والأسباب الحقيقية الكامنة وراءها.

وقد استطاعت الدوائر الثقافية الغربية أن تصوغ إيديولوجية متكاملة تتضمن الأركان الأساسية لهذه المركزية الغربية، كانت تهدف - كما يقرر سمير أمين- إلى تحقيق ثلاث وظائف. الوظيفة الأولى وتتمثل فى إخفاء الوجه الحقيقى لجوهر الطابع الرأسمالى، على أساس اصطناع خطاب عقلانى فى إدارة شئون المجتمع، مما من شأنه أن يدارى القاعدة الحقيقية التى يقوم عليها النظام الرأسمالى، وهى استيلاء طبقة محدودة العدد على فائض القيمة. والوظيفة الثانية لهذه الإيديولوجية هى رفض البحث عن قوانين عامة تحكم تطور البشر، وذلك للادعاء بأن هناك خصوصية خاصة بالتاريخ الأوروبى تفسر "معجزة" الغرب من ناحية، والإدعاء بأن خصوصية المجتمعات الأخرى غير الأوروبية معاكسة للخصوصية الغربية، لأنها تعكس ثبات وجمود هذه المجتمعات وعجزها عن الحركة. والوظيفة الثالثة والأخيرة تهدف

إلى رفض الربط بين عملية تراكم رأس المال فـى الغـرب والذى لم يتم إلا من خـلال تقسـيم العـالم إلـى مركـز وأطراف، بقيام المركز (أى الغرب) باستعمار دول العـالم الثالث ونهب ثرواته وموارده.

وقد حاول جارودى فى كتابه "حوار الحضارات"، كما يعرض أفكاره عبد الله إبراهيم أن يشرح مفهوم المركزيـة الغربية، وأن يبرز الموضوعات التى ركزت عليها الثقافـة الأوروبية والتى أصبحت جوهر مشروع الحداثة الغربـى، والذى أثـر تـأثيرا بالغـا علـى النخـب الثقافيـة فـى مختلـف أرجاء العالم، ونجاحه فى العالم الثالث.

وهذه الموضوعات المركزية هى:

١- رجحان جانب الفعل والعمل، بمعنـى النظـر إلـى العمل بوصفه قيمة مطلقة. وهذا يؤدى إلى تمجيده تمجيدا وحيد الجـانب باعتبـاره تحقيقـا للـذات، والـذى سـيؤدى لا محالة إلى نفعية وخضوع مستديم للآلة، وكل هذا سيفرض ظهور المجتمع الاستهلاكى الذى أصبح الآن حقيقة واقعـة .

٢- رجحـان جـانب العقل. أى الإيمـان بقـدرة العقــل الجبارة على حلّ جميع المعضلات، وهـذا الأمـر قـاد إلـى ظهور العقلانية بوصفها " ديانة " فانحل الفكر إلـى الذكـاء وحده.

٣- رجحان اللانهائى، ويقصد بها فكرة النمـو الكمـى

اللانهائى، وغير المحدود فى الإنتاج والاستهلاك. وهذه القطبية جعلت الغرب يستعين بالتقنية لإنتاج كل شئ، بغض النظر عن قيمته الأخلاقية، فالإنتاج هنا لا يقترن بغاية، إنما بالسعى إلى الإنتاج وتطويره إلى مالا نهاية. وهذا الاطراد سيؤدى إلى خلق حاجات ورغبات تتصف أنها مصطنعة إلى أبعد مدى، وتؤذيه أعظم الإيذاء، لأنها تفترض إنتاج وسائل لإشباعها. وهذا مبدأ خطير يصعب تنظيم نتائجه، لأنه يربط كل شئ بالكم، وسيكون هذا الكم هو المعيار المتحكم فى كل شئ، والمحدد لكل شئ. وهو لا يحدد الإنتاج ولا الاستهلاك بمشروع إنسانى، فهل المطلوب زيادة الأرباح، أوتنمية أحوال الإنسان؟"

هكذا تساءل روجيه جارودى فى نهاية عرضه النقدى للأفكار المركزية التى روجت لها الحضارة الغربية. وهو لذلك يخلص إلى حكم تقييمى سلبى نهائى حين يقرر " أن حضارة تقوم على إحالة الإنسان على العمل والاستهلاك، وإحالة الفكر على الذكاء، وإحالة اللانهائى على الكم، هى حضارة مؤهلة للانتحار" وفى تقديرنا أن نقد جارودى للحضارة الغربية -التى سبق أن رصدنا بعض سلبياتها فى مجال نقد مفهوم المركزية الغربية- يتسم بالتطرف الشديد والافتقار إلى الموضوعية المطلوبة.

ولعل ما يؤكد ذلك أن ما يعتبره جارودى سلبيات بارزة فى المشروع الغربى للحداثة هى بذاتها التى جذبت الآلاف من مثقفى العالم الثالث لتبنيه ومحاولة تطبيقه فى

بلادهم، للانتقال من حالة التخلف إلى التقدم وإن كان على أساس المعايير الغربية!

وذلك أن تركيز على مشروع الحداثة الغربى على الفعل والعمل، كانت له جاذبية خاصة للنخبة المثقفة فى العالم الثالث، التى عانت مجتمعاتهم قرونا طويلة من الجمود، والامتناع عن الفعل الرشيد الموجه وفق خطة عقلانية مدروسة للنهوض بالمجتمع اقتصاديا وسياسيا وثقافيا. قد تكون الحداثة الغربية قد غالت فى اعتبار العمل قيمة مطلقة، ومجدته باعتباره المصدر الوحيد لتحقيق الذات، ولكن من ينكر أن العمل المخطط كان هو أساس النهضة الغربية؟

ومن ناحية ثانية إذا كانت الحداثة الغربية قد ركزت على العقل والعقلانية، فلقد كان ذلك خطوة كبرى من الخطوات التى قطعها التقدم الإنسانى بعد أن نامت المجتمعات التقليدية فى سبات الأساطير والأوهام والعقائد الدينية الجامدة. ولاشك أن صحوة العقل واعتباره محك الحكم على الأشياء، يمثل ملمحا أصيلا ليس فى فقط مشروع الحداثة الغربية ولكن فى مسيرة الإنسانية التقدمية جمعاء.

أما عن التركيز على اللانهائى ويقصد بها فكرة النمو الكمى اللانهائى، فقد كان لها فضل إشباع الحاجات الأساسية لملايين البشر من خلال استخدام التكنولوجيا التى سمحت بالإنتاج الوفير.

صحيح أن تغليب الكم على الكيف، والإسراف فى اختلاق الحاجات الإنسانية لإشباع حاجات المجتمع الإستهلاكى قد تكون سلبيته واضحة، ولكن مما لا شك فيه أن التركيز على الكم كانت له إيجابيات متعددة بحكم سيادة عدد سكان العالم، ونمو الحاجة إلى إشباع احتياجاتهم بشكل مطرد.

يطول الحديث بنا لو أردنا أن نتعمق فى تحليل مفهوم المركزية الأوروبية وبحث تجلياتها فى مجالات الفلسفة والفن والأدب والعلم، وتوجيه النقد لمسلماتها ونظرياتها. غير أننا نقنع فى مجال "تفكيك الآخر" ونعنى "الغرب" وآن الأوان الانتقال إلى "نقد الذات" التى استعجلنى لمناقشته عدد من القراء الكرام الذين قالوا لى: اكتفينا بنقد الآخر وعليك أن تنتقل لممارسة النقد الذاتى العربى لأننا نريد أن نشخص مشكلاتنا الخطيرة، حتى نفكر سويا فى التماس الحلول لها.

(٨)
النقد الذاتى العربى

إذا كنا فى معرض مناقشتنا المنهجية لحوار الحضارات باعتباره محور تركيز المجتمع العالمى فى الوقت الراهن، قد خلصنا إلى أهمية دراسة العلاقة المتشابكة والمعقدة بين الأنا والآخر، أو بعبارة أخرى بين المجتمع العربى والغرب، فقد كان منطقيا أن يكون مدخلنا إلى ذلك تفكيك الآخر ونقد الذات. وقد انتهينا فى هذا المجال من التحليل النقدى لمفهوم المركزية الغربية التى أقام على أساسها الغرب هويته الحضارية، وننتقل الآن إلى ممارسة نقد الذات العربية.

فى عام ١٩٨٥ نشرت دراسة عنوانها "خطاب الأزمة وأزمة الخطاب" فى كتاب "المأزق العربى" والذى حرره لطفى الخولى، وقد عنيت فيها بتتبع الأصول التاريخية للنقد الذاتى العربى المعاصر، وهى التى سنعتمد عليها بصورة رئيسية فى تتبع الموجات المتتابعة لهذا النقد، والذى يعد فى الواقع من الإيجابيات البارزة للثقافة العربية المعاصرة، والتى لم تول النقد الذاتى اهتماما ملحوظا، بالرغم من أهميته الكبرى فى ترشيد مسيرة المجتمعات متقدمة كانت أو نامية .

الجذور التاريخية للنقد الذاتى

لو أردنا أن نتعقب جذور النقد الذاتى لوجدناها فى "الموجة الأولى" والتى أعقبت الهزيمة العربية فى الحرب الصهيونية العربية فى عام ١٩٤٨، والتى انتهت بإنشاء دولة إسرائيل. ولعل الكتاب النقدى البارز الذى كان علامة على موجة النقد الذاتى التى أعقبت الهزيمة هو كتاب " معنى النكبة" للمؤرخ اللبنانى المعروف قسطنطين رزيق، والذى صدر فى بيروت عام ١٩٤٨. لقد كان كتاب رزيق أول كتاب عربى التفت إلى ضرورة تشخيص أسباب الهزيمة، وتكمن أهميته فى أنه لم يقف عند الأسباب العسكرية وحدها، كما أنه لم يقنع بالتأكيد التقليدى على دور الاستعمار، ولكنه تطرق إلى الأسباب الحضارية والاجتماعية والسياسية. لقد ركز زريق على أهمية التغيير الموضوعى لنوع التفكير السائد وأنماط التصرف والسلوك، ورأى أن دخول العرب العصر الحديث ومشاركتهم فيه تقتضى الاعتماد على التكنولوجيا، وفصل الدولة عن الدين، وتدريب العقل العربى على التفكير العلمى. ولعل ما يلفت النظر هو شيوع استعمال كلمة " النكبة" فى الكتابات العربية التى تصدت لموضوع الهزيمة العربية فى الحرب الصهيونية العربية. هل كانت هذه إشارة مبكرة إلى أن الخطاب العربى الذى يعكس العقل العربى فى هذه المرحلة، يميل إلى تجاهل الحقيقة، والابتعاد عن رد الأسباب إلى أصولها، ويعجز عن تسمية

الأشياء بمسمياتها الحقيقية؟ نعم. لقد أثبتت التطورات اللاحقة أننا فى خطابنا المعاصر سرنا على نفس الدرب، فى محاولة يائسة لرد أسباب هزائمنا وخيباتنا إلى عالم ما وراء السيطرة الإنسانية، حيث يتحكم القدر، هذه القوة المجهلة الغشوم فى تسيير الأمور، وحيث تنعدم الإرادة الإنسانية، وتصبح مجرد أدوات يتلاعب بها فى معارك المصير. ألم نطلق على هزيمة ١٩٦٧ "النكسة"، وألم نتحدث بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ فى بعض ندواتنا عن "الأزمة" سواء كانت أزمة تطور حضارى، أو أزمة فعل سياسى؟

لقد كانت موجة النقد الذاتى الأولى إذن شعارها "النكبة"، والتى أدت إلى ظهور كتابات عربية عديدة، من منطلقات إيديولوجية شتى لتشخيص أسباب هزيمة ١٩٤٨. وقد دعت هذه الكتابات التى تبنى قيم وسياسات مختلفة، وأحيانا متعارضة، لتجاوز هذه الهزيمة العربية التى أدت إلى إنشاء دولة إسرائيل الصهيونية على أرض فلسطين. انطلقت صيحات تدعو لأهمية الرجوع إلى الدين الصحيح، مختلطة بصيحات تدعو إلى الاعتماد على ثورية الطبقات العاملة والتضامن الأممى، بالدعوة إلى تبنى التكنولوجيا، مختلطة بأهمية الليبرالية السياسية، وضرورة احترام القيم السائدة فى العالم المتقدم.

ظلت هذه الدعوات سابحة فى الفضاء السياسى العربى إلى أن ظهرت الانقلابات العسكرية الأولى فى

العالم العربى، والتى تتابعت بصورة فوضوية إلى أن جاءت ثورة يوليو ١٩٥٢ والتى كانت تاريخا فاصلا فى الممارسة السياسية العربية بين " الانقلاب" و" الثورة ". هذه الثورة التى ساهم فى صياغة منطلقاتها وأفكارها - رغم تعدد المنابع واختلاف الاتجاهات- كل القوى المصرية من أول الإخوان المسلمين بكتاب مفكرهم البارز سيد قطب عن "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" إلى الشيوعيين المصريين، مرورا بمصر الفتاة الذى تحول ليصبح الحزب الاشتراكى، إلى يسار الوفد والمستقلين.

ثورة يوليو ١٩٥٢ تاريخ ينبغى أن نقف عنده طويلا فى هذا السياق، لأنها الثورة التى حاولت أن تطبق ما دعا إليه الخطاب العربى فى النقد الذاتى بعد هزيمة ١٩٤٨.

لقد تبلور برنامج الثورة ليكشف عن مجموعة من القيم الأساسية التى دعا لها المثقفون العرب لتجاوز الهزيمة: الحرية للمواطن، فى إطار من الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وإعادة صياغة المجتمع لتنقله من التخلف واللحاق بركب المعاصرة، وأهم من ذلك الدعوة إلى الوحدة العربية انطلاقا من إيديولوجية القومية العربية، التى عرفت أزهى عصورها بعد ثورة يوليو ١٩٥٢.

بين الموجة الأولى للنقد الذاتى التى بدأت عام ١٩٤٨ والموجة الثانية التى أعقبت هزيمة يونيو ١٩٦٧، مرت تسعة عشر عاما كاملة، حدثت فيها تطورات شتى على الصعيد العالمى وفى المحيط الإقليمى. سقطت نظم عربية،

وقامت نظم أخرى، وأصبح النفط عاملا أساسيا فى السياسة العربية، ودار جدل وصراع عنيف بين النظم التقدمية والنظم الرجعية، واشتعلت معارك بالغة الضراوة والعنف بين القوميين والماركسيين، وبين القوميين والإسلاميين، دار كل ذلك فى إطار صياغة وتنفيذ المشروع الحضارى القومى الناصرى، الذى شد أبصار العالم العربى كله من المحيط إلى الخليج، والذى أثر بفعله إيجابا وسلبا على مجمل السياسة العربية. ثم فى لحظة خاطفة، وبالذات فى الساعات الأولى من ٥ يونيو ١٩٦٧ سقط الصرح الشامخ نتيجة هزيمة عسكرية ساحقة لم تكن أبدا فى الحسبان.

وهكذا ظهرت الموجة الثانية من موجات النقد الذاتى العربى بعد "النكسة". ولعل كتاب صادق جلال العظم " النقد الذاتى بعد الهزيمة" هو أبرز كتب النقد الذاتى فى هذه المرحلة. كانت النكسة هى الاسم المستعار للهزيمة، والذى أطلقته عليها السلطة الناصرية. وبالتالى أخذ قاموسنا يزدحم بالمصطلحات الإشارية الاستعارية، بدأنا بالنكبة عام ١٩٤٨، وانتهينا بالنكسة عام ١٩٦٧. والموجة الثانية من موجات النقد الذاتى تحتاج منا إلى وقفة متعمقة. ذلك لأننا نستطيع التأكيد، أنه وبالرغم من حرب أكتوبر المجيدة عام ١٩٧٣ إلا أننا ما زلنا نعانى من الشعور بالهزيمة فى يونيو ١٩٦٧. لماذا؟ ينبغى أن نتعمق

الأسباب. فى محاولة لتعمق هذه الأسباب وقفت طويلا فى كتابى "الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر" (بيروت: دار التنوير ، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣) للتحليل المتعمق لأدبيات الموجة الثانية للنقد الذاتى.

هكذا كان حال المجتمع العربى فى نهاية الأربعينيات، فإذا نظرنا إلى نهاية الستينات لأدركنا أن غالبية العوامل التى أدت إلى هزيمة ١٩٤٨، والتى كانت فى حد ذاتها مبررا لحركات ثورية كبرى فى العالم العربى، من المفروض أنها انتفت فى حرب ١٩٦٧، على أساس أن التغيرات الثورية العميقة التى أصابت المجتمعات العربية فى ظل الدول التقدمية قد قضت عليها.

وقد خلصنا من دراستنا إلى أن جسامة صدمة هزيمة يونيو ١٩٦٧ التى أصابت الوعى العربى، ترد إلى عاملين أساسيين: أولهما: تضخم صورة الذات العربية نتيجة للأوهام التى زرعت فى أذهان الجماهير العربية عن القوة التى لا تقهر للقوات المسلحة العربية. وثانيهما: المحاولات الدعائية المنظمة التى أسهم فيها عدد من المثقفين العرب الذين يفتقرون إلى النظرة العلمية، والتى حاولت بدأب الإقلال من خطر العدو الإسرائيلى والاستهانة بقدراته، ورسم صورة مزيفة لحقيقة أوضاعه الاجتماعية والسياسية والعسكرية.

غير أننا لو تأملنا المشكلة بصورة أعمق، لأدركنا أن خيبة الأمل الجسيمة التى أصابت الجماهير العربية، وفى

مقدمتها المثقفين، ترد إلى إدراك صحيح بأن المشروع القومى الحضارى الذى رعته ثورة يوليو ١٩٥٢، والذى أصبح محط آمال العرب فى نهضة حقيقية قد سقط، ليس بسبب الظروف الخارجية فقط، متمثلة فى التآمر الدولى وخصوصا فى الحلف الأمريكى -الإسرائيلى لضرب مشروع الثورة العربية، ولكن أيضا وبالأساس نتيجة قصور جسيم إعتور " معمار " المشروع نفسه، ولعل أهم جوانب القصور عدم الاعتداد بالمشاركة الشعبية المنظمة، والاعتماد على أجهزة السلطة، التى سقطت فى الاختبار الحقيقى، حين تمت المواجهة الحاسمة فى يونيو ١٩٦٧.

* * *

ما الذى حدث نتيجة لهزيمة يونيو ١٩٦٧ وسقوط مشروع الثورة العربية؟ نستطيع أن نضع أيدينا على عدد من التحولات الجوهرية التى لحقت بالوطن العربى.

لقد ضعفت الدعوة إلى الوحدة العربية، وتنامى التيار الإقليمى وترسخ، وأصبحت مصلحة الدولة القطرية هى الأساس الحاسم فى رسم السياسات وعقد التحالفات، وفى الممارسة العربية. ومن ناحية أخرى شهدنا صعود دعاوى الإسلام السياسى الذى قدم نفسه بديلا لمشاريع الثورة العربية العلمانية، وأحدثت الثورة الإيرانية باعتبارها مثالا بارزا للإسلام السياسى الثورى أصداء بالغة العمق فى العقل العربى المعاصر، وخصوصا فى مراحلها الثورية

الأولى، وقبل أن يتكشف وجهها الحقيقي عن نظام ديني رجعي وقمعي. ومن ناحية أخرى سرى تيار الانفتاح الاقتصادي الذي بدأ بالهجوم المنظم على فكرة القطاع العام وما يمثله من قيم، وما يعكسه من سياسات توزيعية لصالح جماهير الشعب، وصعدت -بتأثير الثروة النفطية بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ خاصة- دول عربية إلى ذرى الثراء الفاحش، الذي أدى من خلال الممارسة إلى إجهاض القوى الثورية في الوطن العربي.

وقد يبدو غريبا أن حرب أكتوبر ١٩٧٣ بما مثلته من قدرة على تحقيق التنسيق السياسي بين بعض البلاد العربية، ومن جسارة عسكرية مشهودة، لم تستطع أن تمحو الإحساس بالهزيمة الذي ورثناه وعاش في أعماقنا بعد ١٩٦٧. ولعل ذلك يرجع إلى تشرذم العالم العربي، وظهور جوانب الضعف الجسيمة في بنائه مما جعله أرضا مستباحة للعدوان الإسرائيلي المتكرر.

وهكذا تتابعت موجات النقد الذاتي العربي، ولعل السؤال الهام الذي ينبغي طرحه الآن: ترى ما هي حصيلة هذا النقد، وهل أدى إلى فهم الأسباب العميقة للتخلف العربي؟

(٩)
النقد الذاتى فى نهاية القرن العشرين

إذا كنا فى مقالنا الماضى تحدثنا عن الجذور التاريخية للنقد الذاتى العربى، فإنه من الأهمية بمكان أن نضع هذا النقد فى إطار حركة النقد الذاتى العالمية التى تصاعدت فى كل المجتمعات، ولدى كافة التيارات السياسية مع قرب انتهاء القرن العشرين وبداية القرن الحادى والعشرين. وليس هذا غريبا فى الواقع. ذلك أن نهاية قرن وبداية قرن جديد ، لابد أن تدفع كافة العقول المتنورة الى أن تتأمل حصاد القرن الذى انقضى، خصوصا إذا كان القرن العشرين الذى يكاد – لفرط جسامة الأحداث التى زخر بها – يكاد أن يكون أهم القرون الإنسانية قاطبة. ففى هذا القرن شهدنا تجليات الثورة العلمية والتكنولوجية، وخروج الإنسان الى الفضاء لأول مرة فى تاريخ البشرية، متحررا من أسر قيوده الأرضية. ومن ناحية أخرى تطورت العلوم الاجتماعية والإنسانية تطورا غير مسبوق، وأصبحت السياسة والاقتصاد والمجتمع والثقافة تخضع لدراسات علمية متعمقة، بنيت على أساسها سياسات تحديثية فى مختلف المجالات، مما أسهم فى تطوير الحياة الإنسانية والارتفاع بمعدلات نوعية الحياة .

ولم تكن الثورة العلمية والتكنولوجية فقط هى التى أحدثت تغييرات بالغة العمق فى مجالات الوجود الإنسانى، ولكن أضيفت إليها ثورة الاتصالات الكبرى، التى غيرت من معالم التواصل بين البشر، وألغت أبعاد المسافة والمكان، بحيث أصبح كل إنسان من خلال شبكة الإنترنت، قادرا على التواصل مع مختلف أنماط الناس، بغض النظر عن تعدد الثقافات، واختلاف الأمكنة.

غير أن القرن العشرين إذا كان حقا هو قرن الإنجازات الكبرى فى تاريخ البشرية، إلا أنه أيضا - كما يقرر بعض المؤرخين الثقات - هو أشد القرون دموية. فقد دارت فيه رحى الحرب العالمية الأولى بكل همجيتها وبربريتها، والحرب العالمية الثانية بكل فظائعها وخسائرها البشرية الجسيمة. هذه الحرب التى شهدت فى نهايتها مأساة إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما ونجازاكى فى اليابان، والتى كانت إشارة رمزية إلى القوة التدميرية الهائلة للإنسان، حين يسيئ استخدام العلم والتكنولوجيا ويسخرهما لخدمة أغراضه السياسية.

غير أن نهاية القرن العشرين شهدت أيضا الحدث الأكبر فى تاريخ النظام العالمى الذى ساد طوال سنواته الممتدة، وهو سقوط الاتحاد السوفيتى وبلاد الكتلة الاشتراكية، ونهاية الصراع الإيديولوجى والسياسى والعسكرى الضارى بين الرأسمالية والشيوعية. وقد أدى

سقوط النظام الثنائى القطبية وبروز النظام الأحادى القطبية الذى تنفرد فيه الولايات المتحدة الأمريكية بالساحة العالمية بحكم قوتها العسكرية الفائقة وتقدمها التكنولوجى ومركزها الاقتصادى المتقدم، إلى بروز مشكلات عالمية متعددة، لعل أبرزها حق التدخل السياسى الذى تنفرد بوضع شروطه الولايات المتحدة الأمريكية، وغيرها من المشكلات الأمنية مثل اتجاهها إلى إنشاء الدرع الصاروخى، بالإضافة إلى عديد من المشكلات الاقتصادية.

عصر المراجعات الفكرية

غير أن كل هذه التغيرات، لم تكن هى السمة البارزة فقط لنهاية القرن العشرين، ذلك لأنه يمكن القول أنه بنهايته بدأ عصر المراجعات الكبرى. وهذه المراجعات تنقسم – بشكل عام – إلى مراجعات شاملة لحصاد القرن من ناحية، والى مراجعات تمت داخل كل اتجاه من الاتجاهات الإيديولوجية الكبرى مثل الماركسية والرأسمالية والليبرالية من ناحية أخرى، وإلى مراجعات تتعلق بالوجود الإنسانى ذاته فى ظل الثورة العلمية والتكنولوجية وثورة الاتصالات الكبرى، من ناحية ثالثة.

فيما يتعلق بمراجعة حصاد القرن العشرين تعددت الدراسات والكتب التى أصدرها مؤرخون وعلماء

سياسيون واجتماعيون. ولعل من أبرزها جميعا الكتاب الفريد للمؤرخ ايريك هوبساوم "تاريخ وجيز للقرن العشرين" الذى يحفل باستبصارات بالغة العمق عن دلالات الأحداث البارزة للقرن العشرين. وفيما يتعلق بالمراجعات التى تمت داخل كل تيار من التيارات الإيديولوجية البارزة هناك عشرات الكتب فى مجال النقد الذاتى الماركسى لعل من أبرزها كتاب عالم الاجتماع الأمريكى أرونسون "ما بعد الماركسية" وفى مجال النقد الذاتى للرأسمالية كتاب لستر ثورو "ما بعد الرأسمالية". أما فيما يتعلق بمراجعة وضع الوجود الإنسانى ككل فيمكن القول أن أبرز من قاموا بالمراجعة هم فلاسفة حركة ما بعد الحداثة الغربية، الذين لم يقنعوا بتوجيه النقد العنيف لحركة الحداثة الغربية ولكنهم بشروا بعالم جديد، سماته التركيز على حرية الإنسان، وتفكيك البنى الشمولية سواء فى مجال المعرفة بإعلان سقوط الأنساق الفكرية المغلقة وبداية عصر الأنساق الفكرية المفتوحة، أو فى مجال الحياة السياسية بإعلان موت الحزب السياسى الواحد، ونهاية احتكار السياسة لفئة المحترفين السياسيين، واعتبارها مجالا إنسانيا رحبا، ينبغى أن يتسع ليشمل كل الفاعلين الاجتماعيين، تحقيقا لهدف إلغاء السيطرة المطلقة للدولة، وإحياء المجتمع المدنى وزيادة فاعليته، وتوسيع إطار المشاركة الاجتماعية.

وقد دخل المجتمع العربى المعاصر حلبة المراجعات الفكرية الكبرى، ليس فقط استجابة لحركة المراجعة العالمية، ولكن أيضا نتيجة للفشل الذريع الذى جابهته تيارات إيديولوجية عربية شتى، فى مقدمتها الحركة القومية والتيار الماركسى والتيار الإسلامى والتيار الليبرالى. ولقد رصدنا من قبل بداية حركة المراجعة منذ الهزيمة العربية فى المجابهة الحاسمة مع العصابات الصهيونية التى أعلنت الدولة اليهودية عام ١٩٤٨. غير أن هذه المراجعة النقدية اشتدت على وجه الخصوص بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، التى أعلنت فى الواقع السقوط المدوى لمشروع النهضة العربية الثانية، ونهاية المشروع القومى. وبالرغم من أن حرب أكتوبر ١٩٧٣ كانت نقطة مضيئة ولاشك فى السجل العربى المعاصر، إلا أنها – لأسباب شتى – لم تستطع أن تمحو هزيمة يونيو ١٩٦٧ أو تقضى نهائيا على آثارها السلبية العميقة.

ومما لاشك فيه أن غزو العراق للكويت أدى إلى تشرذم خطير للعالم العربى بعد أن سقطت نظرية الأمن القومى العربى، التى كانت تعتبر أن إسرائيل هى مصدر التهديد الأول. وأصبحنا فى موقف أصبحت فيه العراق – فى إدراك الدول الخليجية وعلى رأسها الكويت – هى مصدر التهديد الأول .

وإذا أضفنا إلى ذلك استمرار نمط الدولة التسلطية فى الوطن العربى بالرغم من تعدد مسمياتها ملكية وجمهورية

وثورية إلى آخر هذه المسميات، أدركنا أن اشتداد موجات النقد الذاتى العربى لها ما يبررها، بالإضافة الى الفشل العربى الواضح فى مواجهة العدوان الإسرائيلى على الشعب الفلسطينى من ناحية، والتهديد الصهيونى لأمن العالم العربى من ناحية أخرى.

الحصاد العربى للقرن العشرين

فى إطار حركة المراجعات النقدية الكبرى، كان لابد لأقلام عربية متعددة تنتمى إلى اتجاهات سياسية مختلفة أن تنبرى لممارسة النقد الذاتى العربى، وذلك فى إطار تقييم الحصاد العربى فى نهاية القرن العشرين فى مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع، أى فى مجالات التحديث المتنوعة. وإذا راجعنا أدبيات النقد الذاتى العربى التى ذاعت فى العقود الأخيرة، لأدركنا أن بعضها يتسم بسمة الشمول بمعنى التقييم الإجمالى لحركة التحديث العربية، بما يشبه المسح غير المتعمق، الذى يغطى عديدا من الموضوعات، دون أن يتعمق فى كل موضوع. وبعضها الآخر يقنع بتناول جانب معين من جوانب التحديث، قد يكون سياسيا أو اقتصاديا أو اجتماعيا ويتعمق فى دراسته بصورة نقدية. وليس هنا مجال ضرب الأمثلة ذات الدلالة على كل نوع من أنواع النقد الذاتى العربى التى أشرنا إليها.

وقد مارست النوع الأول من النقد الذاتي في سلسلة مقالات نشرت في الأهرام وجمعت في كتابي الأخير "المعلوماتية وحضارة العولمة: رؤية نقدية عربية" (الصادر عن دار نشر نهضة مصر في يناير ٢٠٠١) وهذه الدراسة النقدية التي شغلت الباب الثاني من الكتاب عنوانها "العرب على مشارف الألفية الثالثة". وقد بحثت فيها الموضوعات التالية: العرب يودعون القرن العشرين، الصراع والسلام في الألفية الثالثة، مشكلات التحديث العربي، اختبار الحداثة السياسية، الليبرالية في مواجهة إرث السلطوية، العرب في مواجهة أسئلة القرن الحادي والعشرين، تحديات التنمية العربية، ثقافة تحت الحصار ، ثقافة التحريم ، آفاق المستقبل العربي، العرب في سياق التغير العالمي.

وقد قدمت لهذه الدراسة النقدية بما يلي "من الطبيعي أن نقف - كعرب - في نهاية القرن العشرين، لكي نلقي نظرة تقييمية فاحصة على حصاد القرن بوجه عام، وعلى الإنجازات العربية التي تحققت ، وعلى جوانب القصور والفشل في الوقت نفسه" ثم عددت الموضوعات التي شملتها الدراسة وهي التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة.

غير أنه يبقى في الواقع السؤال الذي طرحناه في مقالنا الماضي عن "النقد الذاتي" العربي: ترى ماهي حصيلة هذا النقد ، وهل أدى الى فهم الأسباب العميقة للتخلف العربي؟

فى محاولة للإجابة على هذا السؤال راجعت عددا من المؤلفات العربية النقدية الهامة التى حاولت أن تسبر أغوار التخلف العربى، ليس من خلال رصد المؤشرات الكمية والكيفية له، ولكن عن طريق الحفر المعرفى فى الجذور - إن صح التعبير - وذلك بتطبيق ما يطلق عليه الفيلسوف الفرنسى الشهير ميشيل فوكو المنهج الأركيولوجى فى المعرفة . ذلك المنهج الذى لا يقنع بدراسة سطوح الظواهر، وإنما يتعمق أسبابها .

وفى هذا المجال تبرز بعض الدراسات العميقة التى طبقت بإبداع المنهج التاريخى لبحث جذور الاستبداد فى الثقافة الإسلامية العربية. ومن ناحية أخرى نجد كتابات حديثة تحاول الدعوة لممارسة النقد الثقافى الذى لا يقنع فى دراسة الإنتاج الإبداعى بالتركيز على الجماليات ، وإنما يغوص للكشف عن القيم الثقافية الكامنة فيه. كما أن هناك دراسات تلفت النظر حاولت دراسة السلفية الفكرية وأصولها فى الفكر العربى المعاصر.

كل ذلك بجانب دراسة المطابقة والاختلاف منذ النهضة العربية الأولى حتى الآن، للكشف عن أسباب إخفاق الحداثة العربية. وذلك - كما سنرى - لابد أن يقودنا فى النهاية وقد يكون فى البداية، لمحاولة فهم منطق السلطة العربية !

(١٠)
إشكالية النهضة فى الفكر العربى

لم أكد أعد نفسى للانتقال - فى مجال تحليل النقد الذاتى العربى- من مستوى المسوح العامة لأسباب التخلف العربى، إلى مستوى الدراسات المتعمقة التى لا تكتفى بأن نلمس سطوح الظاهر، وإنما تتعمق نشأتها وتطوراتها عبر الزمن، حتى خطف بصرى عنوان كتاب جديد صدر فى بيروت أخيرا عن دار رياض الريس، للكاتب المعروف محيى الدين صبحى عنوانه "عرب اليوم: صناعة الأوهام القومية". وأدركت لأول وهلة أن هذا الكتاب آخر طبعة من دراسات النقد الذاتى. وحين اطلعت على الكتاب عرفت من مقدمة المؤلف أنه يكاد أن يكون الجزء الثانى لكتاب واحد. سبق أن صدر جزؤه الأول عن نفس دار النشر عام ١٩٩٧ بعنوان "الأمة المشلولة"، وكان الهدف منه هو "تشريح الانحطاط العربى". وقدرت أنه لا يمكن تحليل الكتاب الجديد للاطلاع على منطق مؤلفه فى إدانة "صناعِة الأوهام القومية" التى هى جزء من ظاهرة التخلف السياسى العربى، قبل الاطلاع على الجزء الأول الذى أرسلت فى طلبه من بيروت، وفى الوقت نفسه برز لى كتاب مهم للدكتور ماهر الشريف عنوانه "رهانات

النهضة فى الفكر العربى" نشرته دار المدى عام ٢٠٠٠، وهو يتضمن دراسات عميقة عن خطاب النهضة، وبالإضافة إلى ذلك تحت يدى كتاب الدكتور حامد خليل "الحوار والصدام فى الثقافة العربية المعاصرة" الذى صدر عن دار المدى عام ٢٠٠١.

وفجأة وأنا مشغول بترتيب رفوف مكتبتى برز لى كتاب صغير للكاتب التونسى أحمد السماوى وعنوانه "الاستبداد فى فكر النهضة" المنشور عام ١٩٨٨، كنت قد اقتنيته فى زيارة لى إلى صفاقس بتونس، وهو فى الأصل عبارة عن محاضرات ثلاث ألقيت على منبر الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية فرع صفاقس، وهكذا وجدتنى فجأة محاطا بإشكالية النهضة العربية الأولى، ولم أجد مفرا من تأجيل العرض النقدى لدراسات النقد الذاتى المتعمقة، حتى نلقى نظرة على البذور الأولى لفكر المنورين العرب، لكى يتاح لنا أن نتأمل الحصاد النهائى لها.

رهانات النهضة

يقدم ماهر الشريف لكتابه بمقدمة مهمة عن "النهضة والتنوير وتجدد الاهتمام بهما". وترجع أهميتها إلى أنه استطاع فى صفحات محدودة أن يثير أهم الإشكاليات التى طرحتها النهضة، وأن يتعقب مسارها، وأن يتأمل أسباب

فشلها فى النهاية، من خلال اقتباسات موفقة من عدد من المفكرين العرب الذين انشغلوا كل بطريقته فى ممارسة النقد الذاتى العربى.

ويبدأ السؤال الرئيسى: متى ظهرت إشكالية النهضة العربية؟ ونعرف سلفا الخلاف الشديد بين المؤرخين والعلماء الاجتماعيين فيما يتعلق بتحديد اللحظة التاريخية -أن صح التعبير- التى بدأت فيها شرارة النهضة العربية. الرأى السائد كان إلى زمن قريب أن هذه اللحظة تتمثل أساسا فى احتكاك المجتمع المصرى المملوكى المتخلف بالحضارة الغربية فى الصراع الدامى الذى تم بين الحملة الفرنسية بقيادة نابليون والمجتمع المصرى. جاءت الحملة كما نعرف جميعا مزودة ليس فقط بتكنولوجيا عسكرية حديثة لم تستطع أن تقف أمامها سيوف المماليك المذهبة، ولكن جاءت بالمعامل العلمية، وبالمطبعة، وقبل ذلك بخطاب سياسى جديد، تضمنته بيانات الحملة ومنشوراتها الموجهة إلى الجمهور المصرى.

النظرية التقليدية تقول: إن الحملة كانت أشبه بالحجر الثقيل الذى حرك بحيرة الركود المملوكية، وكانت أشبه بالمقدمة التى تلقفها من بعد محمد على، لكى يؤسس مصر الحديثة بناء على مشروع حضارى كامل، مازال محل خلافات بين المؤرخين فى تقويمه.

غير أن النظرية التقليدية تحدتها نظرية راديكالية صاغها باقتدار المؤرخ الأمريكى الماركسى بيتر جران،

فى كتابه الشهير "الجذور الإسلامية للرأسمالية" الذى ذهب فيه - من خلال دراسة مصر فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر - إلى أن الحملة - على عكس ما يقال- أجهضت نهضة وطنية مصرية خالصة، تجلت أساسا فى نمو ملحوظ للرأسمالية التجارية، رافقه تطور فكرى فى دراسات اللغة والأدب والفقه، كان من قادته الزبيدى صاحب "تاج العروس" والشيخ حسن العطار شيخ الأزهر، وأستاذ رفاعة رافع الطهطاوى رائد الفكر العربى الحديث.

لا يدخل ماهر الشريف فى هذا الجدال المهم من أجل حسمه لأنه يؤثر تأثيرا واضحا على نشأة ومسار النهضة، ولكنه يقرر أن إشكالية النهضة العربية ظهرت فى مطلع القرن التاسع عشر "بعد أن بدأ العرب والمسلمون يمتلكون الوعى بتخلفهم، ويدركون حاجتهم للنهوض بعد عصور طويلة من الانحطاط".

وفى رأيه أن الاحتكاك المباشر بالغرب لعب دورا رئيسيا فى ظهور هذه الإشكالية التى صار يتبلور حولها فكر عربى، ويرى عدد من الباحثين أن حقل هذا الفكر قد أمتد إلى الحرب العالمية الأولى، فى حين ينظر أخرون إلى طه حسين فى كتابه "مستقبل الثقافة فى مصر" الصادر عام ١٩٣٨ باعتباره آخر المعبرين عن هذا الفكر.

كان السؤال الرئيسى المطروح: لماذا تخلف العرب والمسلمون وكيف ينهضون؟ للإجابة عن هذا السؤال توزع مفكروا النهضة - كما يقرر ماهر الشريف - على

تيارين رئيسين: تيار الإصلاح الديني من جهة، وتيار ليبرالي غلب عليه إلى حد كبير الطابع العلماني من جهة ثانية. غير أن ماهر الشريف يسوق ملاحظة على قدر كبير من الأهمية، مفاداها أنه قد جمعت بين هذين التيارين - على الرغم من اختلاف المنطلقات - قواسم مشتركة عديدة. في مقدمة هذه القواسم المشتركة الاقتناع بأهمية العلم وضرورة الاستناد إلى العقلانية، والقاسم المشترك الثاني هو الدعوة إلى الانفتاح على العالم والاقتباس المشروط عن الغرب. والقاسم المشترك الثالث هو تبني مبادئ الحرية والعدل والمساواة وسلطان القانون، والاقتناع بأن الإصلاح أو التغيير أو التحديث، يجب أن يتم عن طريق التدرج لا عن طريق الطفرة، وألا يكون فوقيا، بل أن تكون له صفة مجمعية شاملة، بحيث يشمل النظام السياسي وأوضاع المرأة وقضايا اللغة والتربية والتعليم وطرائق حياة الناس وأخلاقهم.

وإذا تأملنا في هذه القواسم المشتركة بين التيار الديني الإصلاحي والتيار الليبرالي، لأدركنا على الفور أن أنصار التيارين قد قبلا في الواقع نموذج مشروع الحداثة الغربي، كمشروع حضاري قابل للاحتذاء. ألم يقم هذا المشروع -كما يؤكد ذلك عالم الاجتماع الإنجليزي الشهير انتوني جيدنجز في كتابه المهم "نتائج الحداثة"- على الفردية والعقلانية والاعتماد على العلم والتكنولوجيا، وتبني مفهوم وضعي في ممارسة العلم والاجتماع، وبناء مجتمع مدني حي يتوسط الفضاء السياسي بين الفرد

والدولة؟

غير أن ماهر الشريف يقرر فى ملاحظة مهمة ان النهضة كإشكالية اختفت تدريجيا من ساحة الفكر العربى لتحل محلها إشكالية الثورة. وربما كان فى هذا التحول التاريخى - الذى له أسباب جد متعددة - جذر من جذور التخلف العربى الراهن!

ذلك لأن الثورة كما تجسدت فى الخمسينيات فى نظم سياسية، وسواء كانت ناصرية أو بعثية، خيبت الآمال فى الواقع فى تحقيق الوعود العظمى للنهضة العربية الأولى، وأهمها حرية الوطن، والمواطن، تأسيس الدستور كوثيقة أساسية تحدد العلاقات بين السلطات، وتقرر حقوق المواطن وواجباته، والنهوض الحضارى العام فى مجالات التعليم والاقتصاد والثقافة، فى فضاء يتسم بالحرية، ولا تمارس فيه الدولة القهر ضد المواطنين.

وفى محاولته تشخيص أسباب فشل الثورة التى حاولت على أنقاض مشروع النهضة أن تقود مسيرة التحديث العربى، يعتمد ماهر الشريف على ثلاثة كتاب مصريين هم: إسماعيل صبرى عبد الله، وبهاء طاهر، وجابر عصفور.

بالنسبة لإسماعيل صبرى عبد الله الذى نشر مقالا مهما فى مجلة "المستقبل العربى" عام ١٩٩٢ عنوانه "نحو نهضة عربية ثانية: الضرورة والمتطلبات" يقرر أن

النهضة العربية الأولى قام بها الناس وليس الحكومات. وكان من سماتها أيضا ظهور مفكرين كبار جمعوا بين الثقافتين التراثية والمعاصرة. غير أنه - كما يقرر - من المؤسف أنه بعد الحصول على الاستقلال السياسى إنشغل السياسيون بالصراع على السلطة. وأساسا بالأساليب غير المشروعة واستخدام القوة. كما إنشغل المثقفون بالتأثير على السلطة كتأثير مباشر متخطين ضرورة التأثير فى الناس وتكوين الرأى العام.

أما بهاء طاهر فى كتابه "أبناء رفاعة: الثقافة والحرية" الصادر عام ١٩٩٣ فهو يرجع سبب الانتكاسة إلى ما يسميه بظاهرة "التراجع الثقافى" وظهور "المثقف الموظف" على حساب "المثقف المفكر" وهو هذا المثقف الذى يتولى تجميل أفكار القيادة السياسية والترويج لها، لا ذلك الذى يعارضها أو يقومها.

وأخيرا يرى جابر عصفور فى كتابه "هوامش على دفتر التنوير" الصادر فى عام ١٩٩٤، أن أجيال التنوير المتلاحقة واصلت جهودها منذ بداية عصر النهضة حتى نهاية الأربعينات، حيث بدأت محنة التنوير ودخل فى عصر الانحسار بالتوازى مع قيام "الدولة التسلطية". غير أن ماهر الشريف يختلف مع جابر عصفور فى مسألة انحسار الروح التى سادت عصر النهضة وهو يردها إلى العشرينيات، حيث حدثت - كما يقول - قطيعة فكرية بين

التسامح والانفتاح والحرية والتعددية والاقتناع بنسبية الحقيقة وبأهمية التفاعل الحضارى، والتى كانت كلها سمات المناخ الثقافى النهضوى، لتسود اتجاهات أخرى تميزت بالتعصب والانغلاق والواحدية والتشبث بالحقيقة المطلقة والتشكك إزاء الآخر، وكان ذلك بداية انتكاسة التنوير.

وفى تقديرنا أن هذا الخلاف لا يمكن حسمه إلا بالتحليل الدقيق للخطاب الفكرى من العشرينات حتى الوقت الراهن، حتى نرصد مؤشرات "القطيعة الفكرية" التى يشير إليها ماهر الشريف لو كانت قد حدثت فعلا، بالإضافة إلى تحديد الرموز الفكرية للتيارات الانغلاقية الفكرية.

وأيا ما كان الأمر، فيبدو أن هناك إجماعا بين عدد يتكاثر من الباحثين والمفكرين، حول أن عصر الثورة العربية - حتى وإن لم يصرحوا بذلك بوضوح - كان أشبه بوضع التاريخ العربى بين قوسين، تم فيه تجميد مكتسبات عصر النهضة العربية، فى مناخ زاعق حفل بالشعارات البراقة. غير أن الحصيلة التاريخية النهائية تكشف فى الواقع عن فشل ذريع فى توجيه مسيرة التحديث التى حلت بشكل غوغائى محل مسيرة الحداثة، التى كانت تهدف فى التحليل النهائى إلى تحرير المواطن من كل القيود، لكى يعيش كريما فى وطن حر مستقل.

الفصل الثالث

ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١

(١)
خطاب الحرب العالمية الثالثة!

هل كان يمكن لنا أن نواصل حديثنا الممتد عن حوار الحضارات، وأهمية ممارسة النقد الذاتى، ورهانات النهضة العربية سواء فى بداياتها القديمة أو انبعاثها الراهن بعد سقوط عصر الثورة العربية، بعد الأحداث الدرامية ليوم الهول العظيم، التى دارت على المسرح الأمريكى فى واشنطن ونيويورك فى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ ؟ وكيف نستطيع ذلك إذا كان هذا الحدث التاريخى سيؤرخ به فى القرن الحادى والعشرين، باعتباره إعلانا جهيرا عن التغير الحاسم فى ملامح لوحة المستقبل العالمى؟

لقد أثار هذا الحدث كل الإشكاليات المعرفية والمشكلات الواقعية التى يدور حولها حوار الحضارات.

ولا أدرى لماذا حين وقع الحدث، وكنت فى كانتربرى بإنجلترا أشارك فى مؤتمر عالمى عن "حوار الحضارات

فى البحر الأبيض المتوسط"، حيث دعيت لألقى الخطاب الافتتاحى فى المؤتمر بالاشتراك مع رئيس جامعة كنت، تذكرت قصيدة شهيرة للشاعر اليونانى السكندرى المعروف كافافى عنوانها "فى انتظار البرابرة!".

يقول كافافى فى القصيدة أنه انتشرت إشاعة فى المدينة أن البرابرة قادمون لغزوها. وانبرى الحاكم وارتدى بدلته العسكرية المرصعة بالنياشين وكذلك أعضاء مجلس الشيوخ والأعيان، وهرعوا جميعا إلى الحدود حتى يكونوا فى انتظار البرابرة للترحيب بقدومهم لغزو المدينة!

وانتظر الحاكم والزعماء السياسيين والأعيان منذ الصباح الباكر حتى المساء، ولكن البرابرة لم يظهروا فى الأفق. وقال الحاكم وهو ينصرف كسيف البال: لم يأت البرابرة مع أن قدومهم كان حلا من الحلول!

غير أن ما حدث فى الحادى عشر من سبتمبر جاء على عكس السيناريو الذى قدمه كافافى فى قصيدته الشهيرة، فقد جاء البرابرة فعلا وعلى غير انتظار! جاءوا والحراس فى غفلة تامة، وجهالة مطبقة، مطمئنين كل الاطمئنان إلى أن دروعهم الصاروخية كفيلة بردع أى معتدى، وتخويف أى مهاجم. وهل كان فى التصور أن ينفذ أحد أيا كان من الأبواب المحكمة للإمبراطورية الأمريكية، التى انفردت بعد السقوط المدوى للاتحاد السوفيتى بالعالم فى المجالات العسكرية والسياسية

والاقتصادية؟

الغرب والباقى!

ويبدو أن عالم السياسة الأمريكى صمويل هانتنجتون فى مقولاته الشهيرة عن صراع الحضارات، حين ميز تمييزا حاسما بين الغرب والباقى The West and the rest، ويعنى بذلك باقى الأمم والشعوب والثقافات، كان يتنبأ بالمناخ الثقافى الذى سيسود العالم فى القرن الحادى والعشرين!

غير أننا لا نستطيع أن نسند وظيفة المتنبئ للسيد / هانتنجتون، ولكنه قد يكون أقدر منا فى فهم التلافيف المعقدة للعقل الغربى الذى ما يزال مسكونا بأشباح الحروب الصليبية، حين احتك الغرب المسيحى مع الشرق الإسلامى فى مواجهة تاريخية مازالت آثارها اللاشعورية النفسية فيما يبدو كامنة فى الإدارك الغربى.

وقد أتيحت لى المراجعة النقدية للإدراك الغربى للمسلمين والعرب وأنا بصدد إعداد كتابى "الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر" الصادر عام ١٩٧٣ عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالقاهرة. وقد عكفت على إعداد هذا الكتاب عقب هزيمة يونيو عام ١٩٦٧، للرد على الحرب النفسية التى شنتها إسرائيل على العرب لتشويه الشخصية العربية وإلحاق كل السمات السلبية بها، وللإعلان المدوى عن عجزها عن

المبادأه، واتخاذ القرار، وبالتالى عدم قدرة الشعوب العربية التى احتلت إسرائيل بلادها وفى مقدمتها مصر، على شن الحرب ضد إسرائيل لتحرير أرضها المحتلة. وقد قاد الحملة الجنرال هاركابى مدير المخابرات الإسرائيلية السابق، الذى أصبح بعد اعتزاله الخدمة العسكرية أستاذاً لعلم النفس الاجتماعى فى الجامعة العبرية. وكان عنوان مقالته الشهيرة المسمومة التى بدأت الحرب النفسية ضد العرب "لماذا انهار العرب فى حرب الستة أيام". وقد نشرها فى مجلة أمريكية شهيرة هى "أوربس" فى العدد الثالث الذى صدر فى شتاء عام ١٩٦٧.

كان الكتاب جهداً أكاديميا للرد على التراث العلمى الغربى الذى يتبنى بشكل منهجى صورة متحيزة للعرب والمسلمين، وكان رأينا أن الغرب مازال يحمل فى ذاكرته التاريخية أصداء للعداء القديم بين العالم الإسلامى والعالم الغربى، الذى عانى تاريخيا وخصوصا أثناء فترة المد الإسلامى الذى دفع بحدود الإمبراطورية العثمانية إلى قلب أوروبا.

وقد تأكد لى صدق ما انتهيت إليه بصدد الذاكرة التاريخية الغربية حين قرأت فى "الفيجارو" الجريدة الفرنسية المعروفة، مقالا عقب قرار الملك فيصل باستخدام سلاح البترول فى حرب أكتوبر ١٩٧٣، ذهب فيه كاتبه

إلى ان الملك فيصل كان ينتقم بهذا القرار في الواقع من "شارل مارتل" القائد العسكرى الفرنسى الذى صد القوات الإسلامية التى زحفت لاحتلال مدينة بواتييه! وهى المعركة التاريخية التى اعتبرها الغرب النقطة الحاسمة التى أوقفت المد الإسلامى فى أوروبا.

رد الفعل الغربى

إن من يحلل بدقة الخطاب الغربى الذى جاء تلقائيا كرد فعل فورى ليوم الهول العظيم، حين حدث الهجوم المفاجئ على المعاقل الاقتصادية والسياسية والعسكرية الأمريكية ورموزها الساطعة التى كانت محل فخرها، والمؤشرات المبهرة على القوة الفائقة للإمبراطورية الإمريكية، ليدرك أن هذا الخطاب الذى ترددت أصداءه فى واشنطن ولندن وباريس، على ألسنة الرؤساء بوش وشيراك وبلير، يعيد انتاج الخطاب الغربى التقليدى الذى ساد منذ عصر التنوير، والذى قام على أساسه مشروع الحداثة الغربية كله، ويقوم على التفرقة بين البربرية والمدنية! والبربرية -فى هذا الخطاب- تميز شعوب الأرض جميعا، أما المدنية فهى التى يتصف بها الغرب الظافر الذى خرج منتصرا من غياهب القرون الوسطى، مفتتحا عصر الثورة الصناعية، ومزودا بالعلم والتكنولوجيا، وبالآلة الحربية الحديثة، التى سمحت له بالقيام بأكبر عملية استعمارية فى التاريخ الحديث،

لاحتلال بلاد العالم الثالث وخصوصا فى أفريقيا وآسيا.

وهو هذا الخطاب العنصرى الذى ابتكر نظرية "عبء الرجل الأبيض" فى تمدين الشعوب البربرية الغارقة فى جهالاتها، والسادرة فى تخلفها! لقد كانت هذه النظرية وغيرها من الإدراكات الغربية المتحيزة إزاء شعوب العالم غير الغربى وثقافاته، هى الغطاء الإيديولوجى لإضفاء الشرعية على الاستعمار، وهى بذاتها التى أصبحت المكونات الرئيسية للنظرية العنصرية التى سادت طوال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

وهذه النظرية هبطت من عليائها بعد أن وجهت إليها سهام النقد، ليس فقط من قبل مفكرى العالم الثالث، ولكن أيضا من قبل المفكرين الغربيين النقديين، بالإضافة إلى حركة التحرير البطولية التى قامت بها شعوب العالم الثالث لكى تفك إسار الاستعمار الغربى.

غير أن التطورات الحديثة فى أوروبا فى العقود الأخيرة، وما أدت إليه التغيرات الاقتصادية، والتطورات التكنولوجية، أدت إلى انبعاث النظرية العنصرية، وإن كان فى ثوب جديد. واتخذت هذه العنصرية صورا وأشكالا شتى سياسية واجتماعية وثقافية. فى الجانب السياسى شهدت بعض البلاد الغربية وعلى الأخص فرنسا، صعودا للحزب اليمينى العنصرى الذى يقوده "لوبن" والذى أدى به إلى النجاح فى الانتخابات ودخول حزبه بنسبة كبيرة فى

البرلمان الفرنسى. كما شهدت ألمانيا أيضا بروزا واضحا للجماعات والأحزاب العنصرية. وتجمع هذه الأحزاب والجماعات على اتخاذ موقف سلبى من العمال والمهاجرين من أصول عربية وإسلامية وتركية، ليس ذلك فقط، بل تتصاعد الدعوات إلى طردهم من البلاد. وفعلا تأثرت الحكومات بهذه التيارات وعدلت من تشريعاتها لتقييد الهجرة، وترحيل أعداد كبيرة من المهاجرين على أسس قانونية، مفادها مخالفتهم لقوانين الإقامة والهجرة.

أما التجليات الاجتماعية العنصرية الغربية الجديدة، فتبدو فى محاولة الهيمنة على أسلوب الحياة للمهاجرين والمواطنين من أصول عربية وإسلامية، من خلال سياسات التهميش والاستبعاد والقهر الاجتماعى. وتبرز التجليات الثقافية للعنصرية فى تشويه صورة الإسلام والمسلمين.

ولو تأملنا فى خطاب الرؤساء الغربيين الذى صدر تلقائيا كرد فعل على يوم الهول العظيم، لأدركنا أن مفرداته الغالبة هى مجرد إعادة إنتاج للعنصرية القديمة والجديدة على السواء!

أنظر إلى خطاب بلير الذى يقرر فيه أن الهجوم ليس مجرد حادث إرهابى ولكنه موجه ضد مجتمعاتنا الديمقراطية، وهو يمثل البربرية الموجهة ضد المدنية والحضارة الغربية. وتأمل خطاب شيراك الذى يثير نفس المعانى ويستخدم مفاهيم شبيهة فى حديثه عن البربرية

والحضارة!

ومن حق هؤلاء الرؤساء الغربيين أن يدينوا هذا الحادث الإرهابى البشع لكونه اعتداء جسيما على الحق فى الحياة لآلاف المدنيين من الأبرياء، ليسوا هم فقط، بل إن رؤساء الدول جميعا وفى مقدمتهم الدول العربية والإسلامية شاركوا فى هذه الإدانة. غير أن الرؤساء الغربيين وخصوصا رئيس الجمهورية الفرنسى، ورئيس الوزراء الإنجليزى كان ينبغى عليهم أن يتأنوا قليلا قبل الاندفاع فى وصف الشعوب الأخرى بالبربرية، لأن فرنسا وإنجلترا لهم تاريخ حافل حقا فى القرن العشرين، فى ممارسة فرنسا للاستعمار الاستيطانى للجزائر الذى مارست فيه – والحق يقال – صورا شتى من الجرائم ضد الإنسانية. كما أن الاحتلال الإنجليزى للهند ومصر وغيرهما من بلاد العالم، كشف عن ممارسات بربرية لا حدود لبشاعتها.

إن إعادة إنتاج الخطاب العنصرى القديم على لسان الرؤساء الغربيين ليس من شأنه سواء إحياء السجلات التاريخية للاستعمار الغربى، بما يحمله من نزعة عنصرية ضد شعوب العالم غير الغربى. وهو الاتجاه الذى انبرى المؤتمر العالمى الذى عقدته اليونسكو فى فيلنيوس عاصمة ليتوانيا فى أبريل الماضى، للهجوم عليه وتفنيده، والدعوة إلى محوه من الوجود، تحقيقا للمثل العليا

في حوار الحضارات.

(٢)
صعود وسقوط القوى العظمى!

لم يكد العالم يفيق من صدى أحداث يوم الهول العظيم الذى ألم بالولايات المتحدة الأمريكية شعبا وحكومة، حتى تصاعدت عديد من الأسئلة التى سبق لها أن ترددت مع نهاية القرن العشرين، حول استمرار القوة الأمريكية أو اضمحلالها فى العقود القادمة، بالمعنى التاريخى لكلمة الاضمحلال، الذى هو المصير الحتمى لأى إمبراطورية!

صيغت هذه التساؤلات فى بداية القرن الحادى والعشرين حين أثار بعض الباحثين السؤال: هل سيكون هذا القرن أمريكيا، أم أن هناك من الشواهد ما يدل على أن مرحلة الاضمحلال النسبى للإمبراطورية الأمريكية قد بدأت لأسباب شتى؟

وربما كان أشهر الباحثين الذين تصدوا بالبحث العلمى للإجابة على السؤال، هو المؤرخ الأمريكى بول كيندى صاحب الكتاب الشهير الذى أثار ضجة كبرى حينما صدر عام ١٩٧٨ وهو "صعود وسقوط القوى العظمى من عام ١٥٠٠ حتى عام ٢٠٠٠".

ويلفت النظر أولا أن بول كيندى إنجليزى الأصل، سبق له أن عمل مساعدا للباحث الاستراتيجى المعروف

ليدل هارت، وربما يفسر أصله الإنجليزى جسارته فى طرح موضوع اضمحلال القوة الأمريكية. ومن ناحية ثانية فالعنوان الفرعى للكتاب يشير إلى أن مؤلفه أراد أن يعطى لنفسه مجالا تاريخيا واسعا لاختبار أطروحته الرئيسية، والتى مفادها أنه إذا زادت الالتزامات الاستراتيجية للدولة العظمى على إمكانياتها الاقتصادية فإنها تسقط، بالمعنى التاريخى للكلمة، بمعنى الاضمحلال التدريجى لقوتها. وقد دلل كيندى على صدق مقولته حين اختبرها بالنسبة لإمبراطوريات متعددة سبق لها فى عصور شتى أن صعدت صعودا بارزا، ومارست هيمنتها على العالم، ثم ما لبثت أن لحقتها عوامل التفكك.

غير أن كيندى فى تحديد الفترة الزمنية لبحثه من عام ١٥٠٠ حتى عام ٢٠٠٠، مع أن كتابه صدر عام ١٩٧٨، (ومعنى ذلك أنه انتهى من كتابه حوالى عام١٩٧٥)، يكون فى الواقع قد تحول بوعى من كونه مؤرخا مقتدرا يتقن التعامل مع الحقيقة التاريخية، إلى باحث مستقبلى أراد أن يمد بصر استشرافه لكى يتحدث عن خمسة عشر عاما تلت انتهائه من كتابه. وأهمية هذا المسلك أنه يسمح له بأن يستخلص من خيوط التفاعلات الدولية المتشابكة تنبؤا باضمحلال القوة الأمريكية فى العقود التالية، وهو التنبؤ الذى أثار عليه الدوائر الرسمية فى واشنطن! ولم يكن هذا غريبا، فها هو مؤرخ معترف به يحترف تدريس

التـاريخ فـى جامعـة ييـل العريقـة، يفـاجئ زعمــاء الإدارة الأمريكيـة بـأن القـوة العظمـى المهيمنـة للولايـات المتحـدة الأمريكيـة إلـى زوال! وينبغـى أن نلتفـت إلــى أن كينــدى صـاغ تنبـؤه المثير فـى الوقـت الــذى كــان فيــه الاتحــاد السوفيتى قائما، وإن كــانت بـوادر التفكك كـانت قـد بـدأت تفعل فعلها فى جسده المترنح. ولكنه استخلص تنبـؤه بعد دراســة دقيقــة مقارنــة للإمكانيــات والقــدرات الســوفيتية والصينيـة واليابانيـة والأمريكيـة، واعتمـد فـى ذلــك علــى مؤشرات كمية وكيفية.

المؤرخ والمستقبل

وقد يكون مناسباً أن نثير السؤال التقليدى: هل يصلـح المـؤرخ لكــى يكــون باحثــا مســتقبليا يصــوغ الفــروض والاحتمالات عن فترات مقبلة لم تتضح ملامحها وسـماتها بعد؟ هناك إجابة معروفة على السؤال، مفادها أن المـؤرخ بحكم دراسته المنهجية للماضى هو أقدر الناس على التنبـؤ بالمسـتقبل، علـى أسـاس اسـتخلاصـه للـدلالات الهامـة مـن عـبر التـاريخ. غير أن هنــاك إجابــة مضــادة مبناهــا أن المؤرخ ليس مؤهلا لتحليل الحـاضر الزاخـر بالتفـاعلات، لأن تدريبـه الأكـاديمى لا يســمح لــه إلا بتطبيــق المنهـج التاريخى، معتمدا فى ذلك أساسا على الوثائق، لاستخلاص ما يطلق عليه وإن كان مختلفا بشــأنه "الحقيقـة التاريخيـة".

غير أن هناك عددا من المؤرخين اللامعين تحدوا في الواقع - بحكم القدرة النافذة على الاستبصار والاستشراف - هذه الحدود التي أراد المعترضون أن يقيموها لتمنع حركة المؤرخ وامتداد بصره إلى المستقبل.

ولعل من أبرزهم جميعا المؤرخ الإنجليزي الشهير اريك هوبزباوم صاحب المرجع المثير "عصر النهايات القصوى: وجيز القرن العشرين ١٩١٤ - ١٩٩١"، والذي صدر في لندن عام ١٩٩٤، وترجمه ترجمة رائعة هشام الدجاني، وصدر في عدة أجزاء عن منشورات وزارة الثقافة السورية عام ١٩٩٧.

هذا المرجع الفريد عن تاريخ القرن العشرين، الزاخر بالاستبصارات العميقة، يعد مثالا نموذجيا للتاريخ التأويلي الذي لا يقنع فيه المؤرخ بسرد الأحداث التاريخية، كما تفعل عديد من الكتب الفرنسية والإنجليزية التي صدرت لتؤرخ للقرن العشرين، وإنما هو يتجاوز ذلك بمراحل لأنه يتعقب "دهاء التاريخ " في كل منعطف، ويستخلص المعنى والدلالة لكل حدث، ليس ذلك فحسب وإنما يعطي الحكم التقييمي الإجمالي للقرن العشرين، حين يقارنه بالقرون السابقة. ويصل هوبزباوم إلى ذروة الإبداع الفكري حين يضع يده على الملامح الأساسية التي ستتسم في رأيه بدايات القرن الواحد العشرين.

وقد أتيح له على كل حال أن يلعب دور الباحث المستقبلي في الحوار الممتد الذي أجراه معه الكاتب

الإيطالى أنطونيو يوليتو والذى صدر فى باريس عام ١٩٩٩ بعنوان " رهانات القرن الواحد والعشرين" عن دار نشر كومبلكس. فى هذا الكتاب يستند هوبزاوم إلى معرفته التاريخية العميقة لكى يمد بصره الثاقب إلى المستقبل.

وهكذا فعل بإبداع حقيقى بول كيندى فى نهاية كتابه الشهير. ففى الفصل الثامن والأخير نجد عنوانه الدال" إلى القرن الحادى والعشرين" ويبدأه بفقرة ممتعة فكريا حقا، يعطى لها عنوانا هو " التاريخ والتأمل".

يقول كيندى مفتتحا هذا الفصل المثير الذى ضمنه تنبؤاته بشأن اضمحلال القوة الأمريكية "إن عنوان الفصل بذاته يتضمن ليس فقط تغييرا فى نمط سرد الأحداث، ولكن أيضا تغييرا فى منهج البحث" ويدلل على رأيه بأنه حتى الماضى القريب يعد تاريخا، وبالرغم من أن مشكلات التحيز والرجوع إلى المصادر تؤدى إلى أن مؤرخ الحقبة السابقة يجد أحيانا صعوبة التمييز بين العرضى والأساسى من الأحداث، إلا أنه يعد ما يزال يبحث فى حدود تخصصه الأكاديمى وهو التاريخ.

ولكن – يقول كيندى – أن يخوض المؤرخ فى موضوع كيف يمكن للحاضر أن يتطور فى المستقبل، حتى لو أعتمد فى ذلك على اتجاهات بارزة مازالت تشق طريقها لتشكيل الأحداث، فإن ذلك لا يعطيه الحق فى أن يزعم أنه يتحدث عن "حقيقة تاريخية".

لأن مثل هذه الكتابات لم تعد تستند - كما هو الحال في الكتابة التاريخية - على الدراسات والأبحاث والوثائق المؤرشفة، وإنما تنتقل إلى مجال التنبؤات الاقتصادية والاستشرافات السياسية، مما يطرح قضية مدى صدقها Validity، هذا الصدق الذى يفترض فى الكتابات التاريخية التقليدية الموثقة، والمعتمدة على المنهج التاريخي بمعناه الدقيق. ذلك لأنه ليس هناك من يستطيع الحديث بثقة عن المستقبل. فالأحداث غير المتوقعة، وتجمد تيار معين كان قد بدأ بشق طريقه ويشكل الأحداث، يمكن له أن يدمر أى تنبؤات مهما بدت فى وقتها لها منطقها ووجاهتها. ما أصدق هذه العبارات حين تنطبق على أحداث يوم ١١ سبتمبر ٢٠٠١! وهل كان أحد يتوقع أن يحدث ما حدث فجأة وعلى غير انتظار، أن يتم غزو الولايات المتحدة الأمريكية من الداخل، فى هجوم مفاجئ على رموز القوة الأمريكية؟ أى باحث مستقبلى من خبراء وضع السيناريوهات كان يستطيع أن يتنبأ بهذا الحادث الجلل؟

كل هذا كان مقدمة أشبه ما تكون باعتذار ضمنى للقارئ، يقرر فيه المؤرخ بول كيندى أن مادة هذه الفصل التى تقوم على التنبؤ بالمستقبل، ليس سوى اجتهادات مؤقتة تقوم على استخلاصات سائغة فى مجال الاقتصاد والاستراتيجية، بناء على مؤشرات كمية وكيفية، بدون الزعم أن هناك ضمانات تؤكد أنها ستحدث.

ويحدد كيندى من بعد معالم منهجه، فيقرر أن أفضل طريقة للنظر إلى ملامح المستقبل هى أن تنظر للخلف بشكل مركز، لكى تتابع عملية صعود وسقوط القوى العظمى عبر القرون الخمسة الأخيرة. والفكرة الأساسية التى يصدر عنها الباحث هو أن هناك ديناميكية خاصة بالتغير تقودها أساسا التطورات الاقتصادية والتكنولوجية، تؤثر لا محالة على الأبنية الاجتماعية والأنظمة السياسية، والقوة العسكرية، وعلى وضع الدول والإمبراطوريات. غير أن سرعة هذا التغير الاقتصادى الكونى الشامل ليست لها صيغة واحدة، وذلك لسبب بسيط مؤداه أن مراحل التجديد التكنولوجي والنمو الاقتصادى هى بذاتها غير منتظمة، ولأنه يحكمها ظروف المخترع الفرد، والمنظم الاقتصادى المبادر، وكذلك ظروف المناخ وشيوع الأمراض، ووقوع الحروب، واعتبارات الجغرافيا والإطار الاجتماعى، وغيرها من العوامل المتشابكة. وقد لوحظ أيضا أن المناطق والمجتمعات المختلفة عبر العالم، لها معدلات فى التغير قد تكون سريعة أو بطيئة. ويتوقف ذلك ليس فقط على تأثير الأنماط المتغيرة للتكنولوجيا والإنتاج والتجارة، ولكن أيضا على درجة استقبالها وتلقيها لهذه الأنماط الجديدة، التى تؤدى إلى زيادة المخرجات وتنمية الثروة. ويكفى فى هذا الصدد للتدليل على صدق هذه المقولة المقارنة بين مصر واليابان اللذان بدأتا

التحديث فى نفس الحقبة التاريخية تقريبا، لنعرف كيف استطاعت اليابان التمثل السريع للتكنولوجيا وطريقة التنظيم الاقتصادى الغربية، فى حين تخلفت مصر فى مضمار سرعة التمثل والتأسيس والتطوير.

والأطروحة الثانية لبول كيندى أن اختلاف معدلات النمو الاقتصادى عادة ما يكون لها آثار طويلة المدى على القوة العسكرية النسبية والموقع الاستراتيجى للدول المنتظمة فى إطار نظام عالمى.

لم تكن هذه الإشارات الهامة إلا مقدمات لنظرية بول كيندى فى صعود وسقوط القوة العظمى، التى تحتاج إلى مناقشة فى ضوء نظريات أخرى أحدث، حاولت أن تتجاوز حدود وقصور نظريته، ولعل أبرزها أنه ركز على عوامل قوة الدولة العظمى، غير أنه أغفل المصداقية الأخلاقية للإمبراطورية، والتى حين تختل لابد لها أن تؤدى بها إلى الاضمحلال، بالمعنى التاريخى للكلمة.

(٣)
صوت العقلانية الأمريكية!

لا يمكن الحكم بصورة اطلاقية على حضارة ما والإدعاء بأنها متقدمة أو متخلفة، كما أنه لا يجوز - إن أردنا نكون موضوعيين، ونلتزم بقواعد المنهج العلمى فى التفكير- أن نعمم الحديث عن شعب معين ونعته بالسلبية المطلقة، أو بالإيجابية الفاعلة! فكل حضارة إنسانية -كما تعلمنا دروس التاريخ - فيها الإيجابى والسلبى، وكل شعب عادة ما يضم بين جنباته تيارات فكرية، وقوى اجتماعية تؤمن بالتقدم، وتيارات وقوى تنطلق من رؤى تقليدية ومحافظة وأحيانا بدائية.

ومن هنا لا يجوز التعميم على المجتمع الأمريكى بكل ما يضمه من شرائح اجتماعية متعددة، وأعراق متنوعة. بل من الضرورى أن نميز بين رؤى العالم المتعددة التى يموج بها، وكذلك ليس من قبيل الإنصاف أن ندين هذا المجتمع على أساس السياسات الخارجية الخاطئة التى إتبعتها وتتبعها الإدارات الأمريكية المتعاقبة، سواء بالنسبة للعالم ككل، أو بالنسبة للعالم العربى، وعلى وجه الخصوص بالنسبة للصراع العربى الإسرائيلى.

وإذا كنت قد حرصت عقب الحادى عشر من سبتمبر على أن أحلل الخطاب السياسى للرئيسين بوش وشيراك

ولرئيس الوزراء البريطانى بلير فى مقالى "خطاب الحرب العالمية الثالثة" (الأهرام ٢٠ سبتمبر) لكى أكشف عن القيم الكامنة وراءه، والتى استدعت من أعماق الذاكرة التاريخية ذكريات الحروب الصليبية، ومزاعم الغرب باعتباره مهد المدنية، فى مواجهة الشرق باعتباره مرتعا للبربرية، فإننى - من وجهة النظر العلمية - اتجهت لكى أحلل استطلاعات الرأى العام الأمريكية التى سارعت لإجرائها معاهد ومراكز الرأى العام عقب الحادى عشر من سبتمبر، لكى أدرس عن قرب اتجاهات المواطنين الأمريكيين عقب الحادث الجلل مباشرة، ولفت نظرى أنه قد أجرى استطلاع آراء لعينة قومية من الأمريكيين فى بداية الحادى والعشرين، لقياس اتجاهاتهم إزاء المستقبل، ومعرفة هل هم متشائمون أم متفائلون؟، وكذلك موقفهم من التحديات التى تواجهها الولايات المتحدة الأمريكية والعالم فى بداية الألفية الثالثة.

وقد اعتبرت هذا الاستطلاع علامة فاصلة فى قياس الاتجاهات الأمريكية، لأنه أجرى قبل ١١ سبتمبر، وبالتالى يمكن مقارنة الاتجاهات ما قبل وما بعد الحادث الخطير الذى ألم بالمجتمع الأمريكى.

غير أنه لفت نظرى موقع مهم على شبكة الإنترنت ضم مجموعة كاملة من المقالات التى كتبها معلقون وكتاب سياسيون أمريكيون من اتجاهات شتى عن حادث

الحادى عشر من سبتمبر. وحين قمت بتحليل مضمون كيفى لهذه المقالات، تبين لى أنها تتدرج فى فئتين كبيرتين، الأولى مقالات تفيض بالدعوة إلى الانتقام وتسرف فى هذا الاتجاه لدرجة المغالاة، ويكشف عن هذا دعوة بعضهم لاستخدام الأسلحة النووية ضد الإرهابيين، والثانية تدعو إلى العقلانية، فى رد الفعل، ولا تنساق بسهولة إلى الدعوات الهستيرية للانتقام، حتى لو أدى ذلك إلى قتل الأبرياء من أبناء الشعوب التى ستتعرض للقصف.

دعوة للمراجعة

وتبدو استثارة أصحاب الخطاب النقدى الأمريكى فى التحليل الشامل الذى قام به الكاتب كريس موتى يوم ١٨ سبتمبر ٢٠٠١، أى بعد أسبوع من الحادث الخطير لمجموعة متنوعة من المقالات التى انتابتها النزعة الهستيرية للانتقام، ويستعرض أمثلة بارزة لهذه الاتجاهات الانتقامية. ويشير إلى أن "كولتر" التى دعت إلى شن حرب صليبية ضد المتعصبين الدينيين الذين اعتدوا على أمريكا مثيرة فى ذلك ذكريات القرن الثانى عشر، وكاتب آخر فى جريدة الواشنطن بوست يدعو إلى استخدام الأسلحة الذرية ضد بن لادن (مثيرا مناخ الحرب الباردة). ولوحظ اتجاه بعض الأمريكيين لإعادة قراءة عدد من

الأشعار التافهة التى خطها قلم المتنبئ الشهير "نوستراداموس" فى القرن السادس عشر! ولم يفت الكاتب الإشارة إلى تفسير أحد رجال الدين وهو "جيرى تولول" الذى أكد -بناء على تقاليد الخطاب الدينى المعروفة - أن الله سبحانه وتعالى غاضب على أمريكا، ولذلك سحب حمايته للأمة الأمريكية!

ويلتفت "كريس مونى" بذكاء إلى مقالة مهمة تحاول تطبيق مذهب الداروينية الاجتماعية الذى صيغ فى ضوء نظرية داروين المعروفة عن التطور، كتبها "شلبى ستيل" الباحث فى معهد هوفر المعروف باتجاهاته المحافظة، وعنوان المقالة التى نشرها فى الوول ستريت جورنال "حرب العالم": ينبغى أن يوقف الغرب اعتذاره عن عظمة حضارتنا" ويلخص الكاتب هذه العظمة فى عدد من الإنجازات المهمة، وهى مفهوم العقد الاجتماعى، وفكرة "الفرد" باعتباره كائنا مكتفيا بذاته، ووحدة سياسية حرة له حقوق وعليه مسئوليات، وفكرة حرية السوق، وسيادة المنهج العلمى، والفصل بين الكنيسة والدولة. غير أن "كريس مونى" يقرر أن الخطير فى أطروحات "ستيل" أنه يقرر أن هذه الأفكار السياسية المهمة هى بطريقة أوأخرى نتاج صراع تطورى بين الحضارات، وهو يقرر بالنص:

"ليس من المبالغة القول -كما فعل فرانسيس فوكوياما منذ عدة سنوات خلت - أن الغرب يمثل الآن وفقا لفكرة

هيجل "نهاية التاريخ" وإذا كان العالم الثانى والعالم الثالث قد نزعا إلى "الأمركة" بمعنى تطبيق الأسلوب الأمريكى فى الحياة، فإن ذلك قد حدث تحت تأثير "الداروينية" وليس حبا فى " الجينز الأزرق" أو سندوتشات البيج ماك. إن الشرور التى مثلتها عهود العبودية والاستعمار تبدو فى أن هذه الصور من القهر قد أبعدت ضحاياها عن مجرى التاريخ، وفصلتهم عن الصراع التطورى.

ويقرر الناقد "كريس موتى" بذكاء شديد أنه ليس من المبالغة القول أن الفكرة الأساسية التى يمكن استخلاصها من التحليل السابق، أنه يقع على عاتق الغرب تطوير العالم الإسلامى باتباع كل وسيلة ممكنة. ولكن يتساءل "موتى" وماذا إذ لم يتطور هذا العالم؟ يقول إن سكان هذا العالم سيصبحون حينئذ مجرد ضحايا إضافيين للصراع من أجل الوجود، لو استخدمت القنابل ضدهم!

ومن المقالات المتطرفة فى التعليق على الحدث، مقالة لأكاديمى إنجليزى شهير هو "ريتشارد دوكنز"، بنى شهرته على أساس أنه من أبرز الممثلين لنظرية داروين فى التطور وعنوان مقالته: "صواريخ الدين الضالة" نشرها فى الجارديان بتاريخ ١٥ سبتمبر ٢٠٠١، ويقرر فى ختام مقالته أن "الدين هو أيضا من بين مصادر الانقسام فى الشرق الأوسط، مما أدى إلى استخدام هذا السلاح المميت فى المقام الأول، ولكن هذه قضية أخرى

وليست موضع اهتمامى هنا، إن اهتمامى الأساسى يتركز حول السلاح نفسه، وأقصد الدين، إن ملء العالم بالدين، أو بأديان تنحدر من الأصل الإبراهيمى، يشبه أن تضئ الشوارع ببنادق مملوءة بالبارود! ولا ينبغى أن تندهش إذن إذ تم استخدام هذه البنادق!"

ويعلق "موتى" قائلا: إن المشكلة فيما يتعلق بتحليل دوكنز الأستاذ بجامعة أوكسفورد والمشغول بنظرية التطور، أن العالم ملئ بأديان متعددة، غير أن ما غفل عنه الكاتب هو دور الفقر والإحباط فى إذكاء العقائد الدينية المتطرفة.

فى ضوء العرض السابق، يمكن القول أنه فى زحمة الأصوات الزاعقة الداعية إلى شن الحرب فورا (ضد من؟ وكيف؟) حتى لو استدعى الأمر استخدام الأسلحة الذرية، برزت أصوات عاقلة صدرت عن مجموعة من الكتاب الأمريكيين الذين استطاعوا بجسارة التعبير عن التيار النقدى فى الفكر الأمريكى المعاصر، والذى لم يتوان فى لحظات الأزمات التى مرت بها الولايات المتحدة الأمريكية، ومن أبرزها على الإطلاق حرب فيتنام، عن النقد المسئول والعميق لاتجاهات الإدارة الأمريكية فى عهودها المختلفة.

ومما لا شك فيه أن هذه الكتابات التى ربما لا يسمع صوتها بالقدر الكافى وسط ضجيج الدعوة إلى الانتقام

والحرب، سيكون لها تأثيرها فى الأجل المتوسط، فى مجال ترشيد سلوك الجماهير الأمريكية، وتعديل اتجاهاتها، لكى تسلك سبيلا أقوم فيما يتعلق بالنظرة إلى الذات، والنظرة إلى الآخر.

وإذا كان من المستبعد فى جو الأزمة الراهنة أن تدور عجلة النقد الذاتى الأمريكى لدى دوائر صنع القرار فى واشنطن، فيما يتعلق بالأسباب الحقيقية الكامنة وراء كراهية الولايات المتحدة الأمريكية .التى انتشرت فى العقد الأخير فى بقاع متعددة من العالم، إلا أن هذه الكتابات النقدية المبكرة لخطاب الحرب، والتى ترمز إلى جسارة أصحابها، من شأنها أن تفتح باب النقد الذاتى. وهذه عملية ضرورية لصانعى القرار الأمريكى، الذين تحت تأثير غرور القوة تجاهلوا المصالح المشروعة للشعوب والدول فى مختلف أنحاء العالم، وصمموا على تحقيق المصالح الأمريكية كما يدركونها هم، حتى لو أدت إلى الإضرار بمصالح الآخرين.

ويكشف عن هذه الظاهرة بكل وضوح استطلاعات أمريكية للرأى العام الأوروبى أجريت فى أغسطس الماضى فى كل من بريطانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا، ذهبت فيها غالبية العينات القومية المستطلعة إلى الاعتراض على السياسات الأمريكية، فيما يتعلق بقضية درع الصواريخ وانسحاب الولايات المتحدة الأمريكية من

معاهدة حظر انتشار الأسلحة الصاروخية، وكذلك انسحابها من معاهدة كيوتو الخاصة بضبط المناخ العالمى.

ومعنى ذلك أن عدم شعبية السياسات الأمريكية لا تقتصر - كما هو الشائع - على الشعوب العربية أو الإسلامية بحكم انحياز الولايات المتحدة الأمريكية لإسرائيل فى الصراع العربى الإسرائيلى، وإنما امتدت للشعوب الأوروبية ذاتها، التى أحست بفطرتها أن الولايات المتحدة الأمريكية قد ركبها الغرور، وتريد فرض سياساتها على العالم، بحكم انفرادها بالقوة العسكرية الفائقة.

ومن الأهمية بمكان أن نلتفت إلى أن الخطاب النقدى الأمريكى لم يقتصر على تحليل خطاب الحرب لتفنيده، إنما التفت أيضا إلى خطة الحرب ذاتها، لكى يكشف عن حدود استخدام القوة المسلحة فى الصراع ضد الإرهاب، ولكى ينقد الأسس الواهية التى قامت على أساسها خطة الحرب العالمية التى تريد أن تقودها الولايات المتحدة الأمريكية بشكل مضطرب وغامض ومتعثر، وهو ما يستحق أن نفرد له فى معالجة مستقلة.

(٤)
مشكلة التدهور النسبى للقوة الأعظم

يمكن القول أن نظرية بول كيندى التى بسطها فى كتابه "صعود وسقوط القوى العظمى" الذى عرضنا له فى مقال سابق هى أشمل نظرية فى فلسفة التاريخ المعاصر، التى عالجت بعمق شديد قضية اضمحلال القوى العظمى بالمعنى التاريخى للكلمة. (وتجدر الإشارة إلى أن الكتاب صدرت له ترجمة عربية أنجزتها هيئة الاستعلامات ونشرت فى سلسلة "العالم الجديد" التى أشرف عليها د. أنور عبد الملك، وقام بالترجمة السيد محرز خليفة وعلى الحداد ومحمد محمد سلامة، وصدرت عام ١٩٩٢ فى كتاب محدود التوزيع).

وترجع أهمية نظرية كيندى إلى أنه ربط ربطا وثيقا منذ البداية بين الاستراتيجية والاقتصاد، وتعقب هذه العلاقة الوثيقة بينهما فى ثلاثة مراحل حاسمة من تاريخ العالم الحديث، فى العالم ما قبل الصناعى، وحتى العصر الصناعى، واليوم والغد. والمرحلة الأخيرة المعاصرة يقسمها إلى فترتين من عام ١٩٤٣ حتى عام ١٩٨٠، حيث يعالج الاستقرار والتغير فى العالم الثنائى القطبية، ومن عام ١٩٨٠ حتى عام ٢٠٠٠، وهى الفترة التى مدّ

فيها بصره إلى المستقبل، حيث أنه نشر كتابه - كما ذكرنا من قبل - عام ١٩٨٧، ومعنى ذلك أنه انتهى منه تقريبا عام ١٩٨٥، وهو بالتالى أعطى لنفسه مدى زمنيا لمدة خمسة عشر عاما لكى يستشرف المستقبل.

والمنهج الذى اتبعه كنيدى فى هذا الفصل النهائى المثير من كتابه والذى يعتبر ذروة إبداعه، هو دراسة حالة القوى الأساسية الفاعلة فى النظام الدولى ابتداء من عام ١٩٨٠ فصاعدا. ولذلك عنى بدراسة الصين باعتبارها عملاقا صاعدا، وتحول لدراسة المعضلة اليابانية، ولم يفته بالطبع أن يدرس الاتحاد الأوروبى من زاوية إمكانياته الواعدة ومشكلاته البارزة، وألقى نظره عميقة على الاتحاد السوفيتي (قبل سقوطه) لكى يكشف تناقضاته، وأخيرا يركز على الولايات المتحدة. ويشير عنوان الجزء الذى خصصه لها إلى اتجاهه حين يسميه: مشكلة رقم واحد (ويقصد القوة العظمى الأولى) فى التدهور النسبى.

ويمكن القول أن الزمن أثبت صدق تنبؤات كيندى تماما بالنسبة للصين واليابان والاتحاد الأوروبىوالولايات المتحدة الأوروبية ما عدا الاتحاد السوفيتى، الذى رغم أنه درس بعمق تناقضاته الأساسية، إلا أنه لم يستطع أن يتنبأ بانهياره عام ١٩٨٩. بل إنه بعد دراسة مستفيضة لأزماته العميقة وصل إلى نتيجة محددة حين قرر " وهذا لا يعنى

أن الاتحاد السوفيتى على وشك الانهيار، كما أنه لا ينبغى النظر إليه أيضا باعتباره بلدا ذا قوة خارقة، ولكنه عنى أنه يواجه خيارات صعبة".

ولم يدر كيندى أنه بعد عامين أو ثلاثة من نشر كتابه، ستهوى إلى القاع الإمبراطورية السوفيتية العظمى التى أكد فى فقرة أخرى من كتابه أنه "لا يوجد من خصائص أو تقليد الدولة الروسية ما يشير إلى أنها استطاعت أبدا أن تتقبل انهيار إمبراطوريتها ببساطة".

ولكن التاريخ له منطقه، وسواء حدث الانهيار بحكم فساد النظام السوفيتى سواء من ناحية منطلقاته النظرية أو ممارساته، أو بتأثير التآمر الخارجى المتمثل فى الحرب الشرسة التى شنها الغرب عليه منذ بداية نشأته بعد اشتعال الثورة البلشيفية، فإن الواقع قد تجاوز خيال كيندى، تماما مثلما تجاوز الواقع خيال كافة المفكرين الاستراتيجيين المعاصرين الذين لم يتخيلوا أبدا إمكان اختراق دوائر الأمن الأمريكية فى الحادى عشر من سبتمبر، ونفاذ الهجمات الإرهابية إلى معاقل القوة الأمريكية العظمى الاقتصادية متمثلة فى البرجين الشهيرين، والعسكرية ممثلة فى البنتاجون، والسياسية ممثلة فى مقر الرئاسة الأمريكية.

التدهور النسبى للقوة الأمريكية

ولعله قد آن الأوان لكى نطرح السؤال الرئيسى: كيف طرح كنيدى مشكلة التدهور النسبى للقوة الأمريكية؟

يقرر كيندى "وبالرغم من أن الولايات المتحدة حاليا مازالت فى مرتبة خاصة بها وحدها اقتصاديا وربما عسكريا، إلا أنها لا تستطيع أن تتجنب مواجهة الاختيارين الكبيرين اللذين يتحديان طول بقاء كل قوى كبرى تحتل الموقع "رقم واحد" فى شئون العالم: وهما أولا إذا كانت على المستوى العسكرى الاستراتيجى تستطيع الحفاظ على توازن معقول بين مقتضيات الدفاع التى تراها للدولة والوسائل التى تمتلكها للوفاء بتلك الالتزامات، وثانيا إذا كانت - وتلك نقطة قريبة الصلة بالنقطة الأولى- تستطيع الحفاظ على الأسس التكنولوجية والاقتصادية لقوتها من التدهور النسبى فى مواجهة أنماط الانتاج العالمى دائمة التغير. وهذا الاختيار سيكون هو الاختيار الأعظم للقدرات الأمريكية، لأنها مثل أسبانيا الإمبراطورية فيما حول عام ١٦٠٠، أو الإمبراطورية البريطانية فيما حول عام ١٩٠٠، هى الوريث لمجموعة واسعة من الالتزامات الاستراتيجية التى أقرت من عشرات السنوات، عندما كانت قدرة البلاد السياسية والاقتصادية والعسكرية على التأثير على شئون العالم تبدو مؤكدة بدرجة أكبر. ونتيجة لذلك، تخوض الولايات المتحدة الآن المخاطرة المألوفة

لمؤرخي صعود وسقوط القوى العظمى السابقة، وهي ما يمكن تسميته "بالإفراط في التوسع الاستعماري" بمعنى أن صانعي السياسة في واشنطن عليهم مواجهة الحقيقة الصعبة، وهي ان مجمل مصالح والتزامات الولايات المتحدة تزيد الآن كثيرا عن قدرة البلاد على الدفاع عنها جميعا في نفس الوقت".

هذا هو جوهر نظرية بول كنيدى في الأسباب الرئيسية التي تكمن في التدهور النسبى للقوة الأمريكية. غير أن متابعة كنيدى في تدليله على صدق نظريته تتيح لنا أن نتأمل صدق فراسة المؤرخ المقتدر والباحث المستقبلي الجسور، القادر على استشراف المستقبل، ولكن أيضا حدود هذه القدرة!

ويكفي بهذا الصدد أن نتابع تحليل كيندى حين يقرر أن الولايات المتحدة الأمريكية - على عكس القوى العظمى السابقة التي واجهت مشكلة زيادة التوسع الاستراتيجي - تواجه أيضا إمكانية الإبادة النووية، بالرغم من الاعتراف أن الأسلحة النووية حين تهدد كلا من الشرق والغرب تصبح في الواقع غير قابلة للاستخدام. غير أنه - يقرر كيندى- "إذا جدت إمكانية أن تصبح الدول الكبرى يوما ما متورطة في حرب نووية، فإن الدولة رقم واحد المتدهورة ستواجه تهديدات ليست موجهة بدرجة كبيرة إلى أمن أراضيها ذاتها (وفي حالة الولايات المتحدة يعتبر احتمال

تعرضها للاحتلال من قبل جيش غاز احتمالا بعيدا)، ولكنها موجهة إلى مصالح الأمة فى الخارج، وهى مصالح بالغة الاتساع إلى الحد الذى يجعل من الصعب الدفاع عنها كلها حتى وقت واحد، ومع ذلك من الصعب أيضا التخلى عن أى منها دون خوض المزيد من المخاطر".

وهكذا فى ضوء هذه الفقرة الهامة، نكتشف أن كيندى - بالرغم من بصيرته الثاقبة - لم يستطع أن يرقى بخياله إلى تصور أن تسعة عشر إرهابيا إستطاعوا خطف أربعة طائرات أمريكية وحولوها إلى سلاح تدميرى شامل، ونجحوا فى الغزو الفعلى لنيويورك وواشنطن، على عكس استبعاد كيندى لإمكانية التهديد المباشر لأمن الأراضى الأمريكية. وليس معنى هذا أن كيندى قد تجاهل مشكلة الإرهاب الدولى وإمكانياته، غير أنه وغيره من الباحثين لم يصل خيالهم إلى توقع إمكانية حدوث السيناريو الإرهابى الخطير الذى تم تنفيذه على أرض الواقع بدرجة عالية للغاية من التخطيط المتقن، والتنفيذ المحكم.

ويضيف كيندى فى بيان مدى اتساع الالتزامات الاستراتيجية التى فرضتها الولايات المتحدة الأمريكية على نفسها فى مناطق عديدة من العالم، فى الشرق الأوسط حيث البترول والصراع العربى الإسرائيلى ومشكلة صعوبة اتخاذ موقف منصف منه بحكم قوة ونفوذ اللوبى الصهيونى، وفى أمريكا اللاتينية حيث تبدو هناك

تحديات متنامية تواجه المصالح القومية الأمريكية، كما هو الحال فى شرق آسيا. ولا ينبغى أن ننسى التزام الولايات المتحدة الأمريكية بالدفاع عن أوروبا بكل ما يتضمنه هذا الالتزام من مشكلات معقدة.

غير أن الملاحظة الهامة التى يسوقها كيندى أن أكثر الدوائر المهتمة بالتعارض بين الالتزامات الأمريكية والقوة الأمريكية هى القوات المسلحة الأمريكية ذاتها، ويرجع ذلك ببساطة "إلى أنها ستكون أول من يعانى إذا انكشفت نقاط الضعف الاستراتيجى عند اختبار الحرب المرير"

ولا يلبث كيندى أن ينتقل لكى يحدد بإبداع فكرى حقيقى الأسباب العميقة لاتجاه التدهور فى القوة الأمريكية. وهو يلخصها فى عدة أسباب هامة. أولها الشك فى فاعلية النظام ذاته منذ حرب فيتنام. وقد أثير موضوع "الإصلاح العسكرى" فى دراسات سابقة عديدة، وأشير على وجه الخصوص إلى أنه من بين المجالات الرئيسية للخلاف درجة المنافسة داخل الجيش الأمريكى بين الأفرع المختلفة للقوات المسلحة، بالإضافة إلى أن القدر الأكبر من الطاقة مكرس لقضايا مشتريات الأسلحة بدلا من القضايا الاستراتيجية وتنفيذ المهام. ومن ناحية أخرى فعلى صعيد المشتريات العسكرية نفسها أصبحت الاتهامات بالتبديد والاحتيال والفساد أمرا مألوفا. وهناك أحاديث عديدة عن الفضائح المختلفة حول الأسلحة ضعيفة الفاعلية والباهظة

الثمن فى نفس الوقت إلى حد مخيف. وقد وثق قضية الفساد فى المشتريات العسكرية توثيقا دقيقا أحد الخبراء فى وضع ميزانية البنتاجون وهو "ريتشارد ستبنج" فى كتابه البالغ الأهمية "لعبة الدفاع" الصادر عام ١٩٨٦ والذى أرخ فى نفس الوقت لسيرة أربعة من أبرز وزراء الدفاع الأمريكيين وهم روبرت ماكنمارا، وميلفين ليرد، وجيمس شليزنجر، وهارولد براون. غير أن المصدر الحقيقى للقلق حول كفاءة النظام يعبر عنه سؤال هام هو: هل التركيبة الحالية لصنع القرار الأمريكى تسمح بتنفيذ استراتيجية كبرى ملائمة؟

وينتقل كيندى إلى مشكلة أخطر حين يتساءل عن الثقافة السياسية الشاملة التى ينبغى أن يعمل فى إطارها صانعوا السياسة فى واشنطن. فقد تزايد القول بأن دولة تحتاج لإعادة صياغة استراتيجيتها الكبرى فى ضوء المتغيرات التى لا يمكن السيطرة عليها فى الشئون الدولية، قد لا يفيدها نظام انتخابى يكاد يشل صنع السياسة الخارجية كل عامين. وقد لا تفيدها الضغوط غير العادية التى تفرضها جماعات الضغط ولجان العمل السياسى وغيرها من جماعات المصالح، وهى كلها بحكم طبيعتها منحازة لجانب هذا المتغير السياسى أو ذاك. وقد لا يفيدها "التبسيط المخل" للقضايا الدولية والاستراتيجية الحيوية رغم تعقيدها عبر وسائل إعلام لا تجد فيها تلك الأمور

سوى وقت ومساحة محدودين، لأن المبرر الأساسي لوجودها هو كسب المال، والحصول على الجمهور، ثم يأتى الإعلام فى المقام الثانى. كذلك قد لا تفيدها الدعوات الهروبية التى مازالت قوية فى الثقافة الاجتماعية والتى ربما يمكن فهمها بالمنطق الماضى لفكرة الحدود Frontier والتى قد تميل إلى العزلة. ولكن هذا الاتجاه لا يتفق مع عالم اليوم الأكثر تعقيدا واندماجا مع الثقافات والإيديولوجيات الأخرى.

هكذا تحدث بول كيندى عن مبررات تنبؤه بالتدهور النسبى للقوة الأمريكية فى العقود القادمة. بقيت لنا جولة أخيرة مع تأملاته النهائية حول الحرب ودورة القوة النسبية، والحروب الكونية والقوانين العامة لصعود وسقوط القوى العظمى.

(٥)
من الحرب المتوازنة
إلى الحرب غير المتوازية !

يعد موضوع صعود القوى العظمى وتدهورها من مشكلات فلسفة التاريخ البارزة، التى عنى بالتصدى لها - كل بطريقته - المؤرخون والفلاسفة وعلماء الاجتماع. وليس من شك فى أنه موضوع بالغ الصعوبة، لأنه يحتاج فى معالجته الى إلمام دقيق بتاريخ العصور الماضية، بالإضافة الى أنه لا يكفى فيه أن يمارس الباحث تأملاته الفلسفية لكى يصل الى صياغة قوانين عامة تفسر ظاهرة الصعود والتدهور، ولكن لابد له - إن أراد أن يكسب دراسته مصداقية علمية - أن يعتمد على مجموعة متكاملة من المؤشرات الكمية والكيفية لكى يقيس قوة الدول العظمى التى يتعرض لها بالبحث .

ويلفت النظر أن عددا من أعظم العقول الغربية قد عنى عناية خاصة بالمشكلة، ولعل من أبرز الفلاسفة والمؤرخين الذين أسهموا فى دراسة موضوع الصعود والتدهور، الفيلسوف الألمانى اشبنجلر فى كتابه الشهير" أفول الغرب " والمؤرخ الإنجليزى أرنولد توينبى فى كتابه "دراسة للتاريخ ". وهناك مدارس فكرية شهيرة تعرضت

بعمق للمشكلة من أبرزها "مدرسة فرانكفورت "التى صاغ فلاسفتها" النظرية النقدية" وكان أبرزهم أدورنو وهوركهايمروماركيوز، كما أن فكرة التقدم اهتم بالتصدى لها فلاسفة مشهورون من أبرزهم جان بول سارتر وميشيل فوكو .

ونستطيع أن نجد عرضا عميقا للإبداع الفكرى فى هذا المجال فى أفضل مرجع فى الموضوع، وهو كتاب "فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى " الذى صدر عام ١٩٩٧ للمؤرخ الأمريكى آرثر هيرمان، الذى ترجمه الأستاذ طلعت الشايب ترجمة رائعة، وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة فى المشروع القومى للترجمة عام ٢٠٠٠.

ولو رجعنا للفصل الأول من الكتاب وعنوانه "التقدم والاضمحلال والتفسخ" لوجدناه يصوغ مشكلة البحث بدقة بالغة. فالمؤلف يقرر منذ البداية " أن فكرة الاضمحلال هى فى واقع الأمر نظرية عن طبيعة ومعنى الزمن، وكذلك أيضا فكرة التقدم. كما أن مفهوم التاريخ كتقدم أصبح اليوم فى موضع الشك بالنسبة للمثقفين، وللمؤرخين بخاصة.فقد أصبحوا يناقشون أصول وتاريخ "فكرة التقدم "وكيف كانت بمثابة "أسطورة " ثقافية قوية فى الفكر الغربى.

والواقع أن آرثر هيرمان قد استطاع أن يضع مشكلة التقدم والاضمحلال وضعا صحيحا وفى إيجاز بليغ، غير

أنه بالرغم من صحة ما قاله من أن المفكرين الغربيين أصبحوا يشكون اليوم فى مقولة التقدم ويعتبرونها أسطورة، ألا أنه لم يؤصل هذه المقولة. وبيان ذلك أن الشك فى فكرة التقدم فى مجال التاريخ الإنسانى بلوره على وجه الخصوص فلاسفة "ما بعد الحداثة " الذين وجهوا سهام النقد العنيف إلى مشروع " الحداثة " الغربى الذى تبلور منذ عصر التنوير، واستمر يوجه المسار الغربى حتى الستينات من القرن العشرين. هذا المشروع قام على عدة أسس أهمها الفردية والعقلانية والاعتماد على العلم والتكنولوجيا، وتبنى نظرية "خطية" LINEAR عن التقدم الإنسانى، بمعنى أن التاريخ يتقدم من مرحلة تاريخية الى مرحلة أخرى. غير أن فلاسفة ما بعد الحداثة يقولون أن هذه الفكرة الأخيرة هى محض خيال .

قواعد المنهج

وتبدو خاتمة كتاب بول كنيدى وكأنها مقال موجز فى "قواعد المنهج " الخاصة بصعود وسقوط القوى العظمى، وهو يوجزها فى مجموعة مترابطة من الأفكار والمبادئ .

*الفكرة الأولى أنه " فيما يتعلق بالنظام الدولى فإن الثروة والقوة، أو القوة الاقتصادية والقوة العسكرية مرتبطتان دائما، ويجب أن ينظر إليهما على هذا الأساس. وحيث أنها مرتبطتان، وحيث أن كل المجتمعات عرضة

للاتجاه الحتمى نحو التغيير، فإنه لا يمكن أن تظل الموازين الدولية ثابتة ".

*والفكرة الثانية أنه " ليس من المؤكد أن وجود قوى صاعدة " وأخرى "هابطة " فى نظام عالمى مضطرب لابد أن يؤدى دائما الى الحرب ".

*والفكرة الثالثة هى أنه "مهما كانت احتمالات الصراعات النووية أو التقليدية بين الدول الكبرى، فإنه من الواضح أن تحولات هامة فى التوازنات تحدث، وسوف تستمر ربما بصورة أسرع من ذى قبل. والأكثر من ذلك، أنها تحدث على صعيدين منفصلين ولكنهما متفاعلان، هما الإنتاج الاقتصادى والقوة الاستراتيجية ".

*والفكرة الرابعة أن " القوى الكبرى الحالية فى النظام الدولى مضطرة لمواجهة التحديات المزدوجة التى واجهت كل أسلافها وهى : أولا ، نمط النمو الاقتصادى المتفاوت الذى يؤدى الى أن يصبح بعضها أغنى (وأقوى عادة) بالنسبة للأخريات. ثانيا ، مجال التنافس الخارجى والخطير أحيانا، الذى يضطرها للاختيار بين الأمن العسكرى الأكثر إلحاحا والأمن الاقتصادى الأطول مدى.

*وأخيرا يرى بول كنيدى أن كلا من القوى الكبرى اليوم منغمسة فى الصراع مع معضلات الصعود والهبوط. وهذه المعضلات تؤثر عليها عوامل شتى، أبرزها معدلات النمو الإنتاجى والمتغيرات فى الساحة الدولية، والتكلفة

المتصاعدة للأسلحة ومع متغيرات موازين القوى. ويخلص الى أن هذه متغيرات لا يمكن أن تحكمها دولة واحدة أو فرد واحد. وهكذا فالدول الكبرى جميعا- إذا أعدنا صياغة ملاحظة " بسمارك " الشهيرة - يقول كنيدى -" تسير فى مجرى الزمن الذى لا تستطيع أن تخلقه ولا أن توجهه، ولكن يمكنها أن تسير فيه الى حد كبير".

نموذج التوازن ونموذج التوازى

وبالرغم من أن اجتهادات بول كنيدى تتسم بالعمق وتستند الى ثقافة تاريخية ممتازة، إلا أنها صيغت فى الواقع فى إطار نموذج الحرب القديم الذى سقط فى نهاية القرن العشرين، وشهدنا صعودا لنموذج جديد من الحرب، لم يتوقعه بول كنيدى ولا غيره من خبراء الاستراتيجية.

وقد أبرز هذا التحول الخطير فى نموذج الحرب تقرير بالغ الأهمية أصدرته مؤسسة " راند " الأمريكية والتى هى مركز العقل الإستراتيجى الأمريكى منذ سنوات قليلة، وعنوانه "فى معسكر أثينا : الإعداد للصراع فى عصر المعلومات" وفى هذا التقرير رصد منهجى دقيق لبروز نموذج جديد للحرب، ويعرض هذا التقرير لإطار نظرى جديد عن الحروب المقبلة. ويقرر أن الصراع ستغير من طبيعته الثورة المعلوماتية، مما سيتيح لأشكال جديدة من الأعمال الحربية أن تظهر وتتصدر المسرح ومن أبرزها

أعمال الإرهاب، وهذا التطور من شأنه أن يدفع بصانعى القرارات والمستشارين أن يعيدوا النظر فى تنظيم القوات المسلحة وعقائدها العسكرية واستراتيجياتها. ويقرر التقرير أن عديدا من الأفكار الواردة به طرحت فى دوائر البنتاجون فى عامى ١٩٩٦ ، ١٩٩٧ .

ويلقى التقرير الضوء على عدد من الأفكار الأساسية الجديدة لعل أهمها أن المعلومات والاتصالات وما يطلق عليه مكونات الفضاء المعلوماتى cyber space ، والتى يمكن بشكل عام تعريفها على أساس الربط الوثيق بين الموارد التكنولوجية والتنظيمية والفكرية لمجتمع ما. وستدور الصراعات حول المعرفة : من يعرف ماذا ومتى وأين ولماذا، وحول درجة أمن المجتمع، والمعرفة عن الذات والخصوم.

والفكرة الثانية أن الثورة المعلوماتية لا تتعلق فقط بالتكنولوجيا ولكنها تتعلق أيضا بالتنظيم. ومن ثم فالتفاعل بين التكنولوجيا والتنظيم هو الذى سيحدد اتجاهات الاستراتيجية .

والفكرة الثالثة الهامة أن الثورة المعلوماتية ستقود إلى تقوية الشبكات networks فى مجال التنظيم على حساب الأشكال الهرمية التدرجية التقليدية. ومن هنا فالجماعات الإرهابية مستخدمة الثورة المعلوماتية تتمحور حول

شبكات منفصلــة ومتصلة معاً مما يصعب مهمة كشفها ومعرفة قادتها.

والفكرة الرابعة أن مسرح الصراع سيعاد صياغته بالكامل سواء من ناحية الخصوم، أو أنواع التهديدات، أو الوسائل.

والتهديدات القائمة على المعلومات لن تكون مركزة، وانما ستتسم بالانتشار والتعدد مما يجعل من الصعب تعقب مصدر التهديدات .

والفكرة الأخيرة أنه سيظهر نمطان جديدان للحرب الأول هو الحرب التى تعتمد على الفضاء المعلوماتى cyberwar والثانى هو حرب الشبكات netwar التى ستركز على الصراعات المنخفضة الكثافة، التى تقوم بها جماعات إرهابية أو جماعات مسلحة غير منتظمة إذا ما قورنت بالنمط الأول من الحروب والذى عادة ما يدور بين الدول.

وقد عرض الأستاذ محمد حسنين هيكل لهذا التطوير فى الفكر الإستراتيجى الأمريكى من حيث الإدراك الكامل للعقل الإستراتيجى الأمريكى لعملية الانتقال الحاسمة من نموذج الحرب المتوازنة الى نموذج " الحرب غير المتوازية "، (راجع مقال هيكل، حريق أمريكى وعالمى، مجلة وجهات نظر، عدد ٣٣ ، أكتوبر ٢٠٠١).

ويعتمد هيكل فى تعريفه للحرب غير المتوازية على

تقرير رئاسة أركان حرب القوات الأمريكية وبتوقيع رئيسها الجنرال " شيلتون " وهو يعرفها كما يلى :

"الحرب غير المتوازية هى محاولة طرف يعادى الولايات المتحدة أن يلتف من حول قوتها ويستغل نقط ضعفها معتمدا فى ذلك على وسائل تختلف بطريقة كاملة عن نوع العمليات التى يمكن توقعها. وعدم التوازى يعنى أن يستعمل العدو طاقة الحرب النفسية وما يصاحبها من شحنات الصدمة والعجز لكى ينتزع فى يده زمام المبادرة وحرية الحركة والإرادة. وبأسلوب يستخدم وسائل مستحدثة، وتكتيكات غير تقليدية وأسلحة وتكنولوجيات جرى التوصل إليها بالتفكير فى غير المتوقع وغير المعقول، ثم تطبيقه على كل مستويات الحرب. من الاستراتيجية إلى التخطيط إلى العمليات، بعرض أفق عليه بدائل طار لديها خيال لا يخطر على البال منطقيا ولا يطرح نفسه عمليا فى التقديرات التى نستطيع تصورها ".

ويصور تعليق الأستاذ هيكل على هذه الفقرة الانطباع الفورى الذى يتولد لدى أى قارئ لها، وهى أنها تكاد أن تكون وصفا لما حدث يوم الحادى عشر من سبتمبر بعد وقوعه لا قبله! ويشير الأستاذ هيكل الى أن هذا التشخيص الإستراتيجى الأمريكى الدقيق والمبكر وجد طريقة إلى مجموعة إجراءات تضمنها التوجيه الرئاسى الذى سبق أن وقع عليه كلينتون وأعاد التوقيع عليه الرئيس بوش.

والإجراء الأول المقترح يطلب " تعظيم قوة الإدراك النظرى والتأقلم مع احتمالاته تنظيميا".

وأهمية هذا الإجراء أنه يدعو لتعظيم ملكة الخيال لتصور ما لا يمكن تصوره! وورد فى التقرير للجنرال ايفانى فى شرح هذه الفكرة " أنه إذا كان العدو فى الحرب غير المتوازية مهيأ لأن يفكر فيما لا يجوز التفكير فيه، كذلك يجب أن يفعل المكلفون بمواجهته - وإذا كان يستعير فى عملياته الهجومية صفحات من "كتاب الجنون". فإن الدفاع ضده يمكن أن يستعير فصولا كاملة من نفس الكتاب !

وهكذا انتقلت الحرب فى بداية الألفية الثالثة من عصر العقل إلى عصر الجنون. غير أن هذه تفرقة خادعة حقا، فهل كان إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما ونجازاكى عملا من أعمال العقل، أم أنه كان فى الواقع ذروة من ذرى التفكير المجنون!

(٦)
المؤرخ واستشراف المستقبل العالمى

هل يستطيع المؤرخ بحكم تدريبه الأكاديمى وامتلاكه لناصية المنهج التاريخى، وقدرته على تحليل الوثائق لتسجيل ما يطلق عليه "الحقائق التاريخية" أن يكون فى نفس الوقت باحثا مستقبليا؟ ونعنى بالسؤال فى الواقع استناد المؤرخ إلى تتبعه لمجرى التاريخ فى الماضى لكى يستشرف آفاق المستقبل

هذا سؤال تقليدى أثير من قبل مرات عديدة. وهو يرتبط بمقولات معروفة، بعضها يعارض هذا الدور الذى قد يصطنعه لأنفسهم بعض المؤرخين، على أساس أن التاريخ لا يعيد نفسه. غير أن هناك آراء أخرى تذهب إلى عكس الرأى السابق، على أساس أن استخدام منهج المشابهة التاريخية قد يكون مفيدا فى التنبؤ بالمصير التاريخى لدول راهنة أو لإمبراطوريات معاصرة. ويأتى إلى الذهن مباشرة - فى مجال حديثنا الممتد عن صعود وسقوط القوى العظمى - المشابهة بين مصير الإمبراطورية الرومانية ومصير الإمبراطورية الأمريكية الحالية، بالرغم من الفروق الجسيمة - بطبيعة الحال - بين روما وواشنطن العاصمة، بالإضافة إلى الاختلاف العميق

فى السياق التاريخى، وتحول الأوضاع فى مجال السياسة والاقتصاد والثقافة، وقبل ذلك فى حالة العلم والتكنولوجيا.

ومن الفريق الأول من المؤرخين إشعيا برلين فيلسوف السياسة الشهير، ومؤرخ تاريخ الأفكار المرموق. وقد أبدى رأيه فى الموضوع فى سياق حوار ممتد أجراه معه الباحث الإيرانى المقيم فى كندا "رامين جهانبجلو" فى كتاب بعنوان "مناقشات مع إشعيا برلين" الصادر عن دار نشر فونكس فى بريطانيا عام ١٩٩٣. فحين سأله عن المستقبل فى القرن الحادى والعشرين أجاب: لا تسألنى إلا عن القرن العشرين الذى كاد أن ينقضى، فلست نبيا حتى أتنبأ لك بما سيحدث فى القرن الحادى والعشرين!

ونفس الموقف المتحفظ إتخذه المؤرخ البريطانى المقتدر "ايريك هوبزباوم" حين كتب كتابه الشهير "عصر النهايات القصوى تاريخ وجيز للقرن العشرين" حيث إعتذر لخوضه فى تاريخ القرن العشرين مع أنه كمؤرخ متخصص أساسا فى القرن التاسع عشر !

غير أن هوبزباوم تخلى إلى حد ما عن تحفظه، حين أجرى مع صحفى إيطالى حديثا مطولا نشر فى كتاب بعنوان "رهانات القرن الواحد والعشرين".

وينتمى بول كيندى المؤرخ الذى اهتممنا بعرض نظريته فى سقوط وصعود القوى العظمى، إلى أصحاب الاتجاه الذى يرى فى المؤرخ قدرة على استكشاف

المستقبل. ويبرز ذلك كتابه الذى سبق أن أشرنا إليه وهو "صعود وسقوط القوى العظمى من عام ٥٠٠ إلى عام ٢٠٢٠" وكان قد كتب الكتاب حول عام ١٩٨٥، ويعنى ذلك أنه قد مدَ بصره ليستكشف آفاق خمسة عشر عاما كانت قادمة فى هذا الوقت.

غير أن بول كيندى لحقته تغيرات متعددة حين تعرض لمناقشات نقدية من قبل مجموعة من المؤرخين والعلماء، حين ذكر أحدهم له فى ندوة علمية لمناقشة الكتاب "قد كان من الأفضل لو وجهت بعض جهودك العلمية لمناقشة الأوضاع الحاضرة !"

يقرر كيندى أن هذه الملاحظة غيرت مجرى تفكيره. فقد أدرك أنه لا ينبغى أن يقتنع بالخوض فى أحداث الماضى، ولكنه ينبغى عليه أن يتصدى أيضا لمشكلات الحاضر. وهكذا أخذ هذا المؤرخ المشهور يقرأ فى ميادين علمية لم يسبق له أن ركز عليها كالاقتصاد والإدارة والبيئة، لكى يخرج بعد ثلاث سنوات من الدراسة الشاقة بكتابه "الإعداد للقرن الحادى والعشرين"، حيث درس بخبرة المؤرخ ووعى الباحث المعاصر، عديداً من المشكلات مثل المشكلة السكانية ومشكلات البيئة، والتطور العلمى، والإبداع التكنولوجى، وغيرها من التحديات الهامة ونحن على مشارف الألفية الثالثة.

المؤرخ محللا للحاضر

وكان ذلك فى الواقع إيذانا بأن بول كيندى لن يقنع بالبحوث التاريخية التقليدية، ولكنه سيخوض فى مشكلات الحاضر والمستقبل. لكل ذلك لم أفاجأ كثيرا حين طالعت مقالة بالغة الأهمية له فى التعليق على أحداث الحادى عشر من سبتمبر فى أمريكا، وهو صاحب نظرية تدهور القوة النسبية للولايات المتحدة الأمريكية فى العقود القادمة. وقد نشرت للمقالة ترجمة ممتازة فى جريدة "الشرق الأوسط" وذلك فى عدد الثلاثاء الصادر فى ١٨ سبتمبر ٢٠٠١.

ويبدأ بول كيندى مقاله بعبارة افتتاحية مثيرة حين يقرر "فى الساعة الثامنة والدقيقة الخامسة والأربعين من صباح يوم الثلاثاء الموافق الحادى عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١ - وليس اليوم الأول من عام ٢٠٠٠ - دخلت أمريكا، بكل معنى الكلمة، القرن الواحد والعشرين!" ذلك أن ما جرى من وقائع إرهابية خطيرة "كان حدثا ملحميا حول مجرى الحياة". ويضيف كيندى أنه قبل الحادث الخطير "كان بوسع الأمريكيين أن يبتهجوا بثروة بلادهم الهائلة، وموقعهم الجغرافى، ومواردها المادية، وبراعتها التكنولوجية، ونفوذها العسكرى المطلق، وكلها مجتمعة جعلت من الولايات المتحدة البلد الأكثر قوة ونفوذا فى العالم منذ إمبراطورية روما، بالمقارنة مع الدول الأخرى.

فقد انهار الاتحاد السوفيتى وتعانى خليفته روسيا من التمزق البطئ، وتبخر "التحدى" اليابانى، ويعتنق العالم الرأسمالية من الطراز الأمريكى.."

ويشير إلى المقارنة بين حادث سبتمبر وموقعة بيرل هاربر، حيث فاجأت الطائرات اليابانية الأسطول البحرى الأمريكى وأنزلت به خسائر فادحة. غير أن الولايات المتحدة - لوضوح العدو وتحدده ولفارق القوة العسكرية والاقتصادية بينها وبين اليابان- استطاعت أن ترد على اليابان بضربة ساحقة، وحققت عليها انتصارا غير مشروط، بعد أن ألقت القنبلة الذرية على هيروشيما وناجازاكى.

ولكن ما أبعد المشابهة بين الحادثين فى الواقع. فالولايات المتحدة الأمريكية تم غزوها من الداخل بطائرات مختطفة من خطوط أشهر شركاتها للطيران وهما أمريكان إيرلاينز، ويونايتيد إيرلاينز.

ويقرر كيندى " كان إلحاق الهزيمة باليابان مثل إطلاق النار على فيل أما إلحاق الهزيمة بالإرهابيين الذين أنزلوا البلايا بأمريكا فيشبه الدوس على السمك الهلامى"

وفى معرض تقدير كيندى لقوة الولايات المتحدة الأمريكية فى الوقت الحالى، يقرر أنه قام - قبل الحادث - بنوع من إعادة الحسابات لقوتها مستخدما فى ذلك المعايير النموذجية للعلوم الاجتماعية، وكانت النتيجة أن

هذا البلد يقف فوق كل المنافسين المحتملين باعتبارها أعظم قوة فى العالم. ومع أن الولايات المتحدة الأمريكية تضم ٤,٥٪ فقط من سكان العالم، إلا أن الأرقام المطلقة للبشر نادرا ما تكون مؤشرا جيدا للثقل النسبى. ذلك أنه بالمقارنة تمتلك الولايات المتحدة ما يقرب من ٣٠٪ من إجمالى الإنتاج العالمى. وفى العام الماضى كان ٣٦٪ من الانفاق العسكرى فى العالم يعود إلى البنتاجون. ويقرر كيندى أن ميزانية الدفاع فى الولايات المتحدة تعادل الميزانيات الدفاعية للدول التسعة الأكبر التى تأتى بعدها، وهى إحصائية لم توجد فى التاريخ من قبل.

غير أن أمريكا باعتبارها عملاق العصر لها نقاط ضعفها الخطيرة والتى من صنعها. ذلك أن "تفوقها الثقافى والتجارى وقرع طبول تعاليمها فى السوق الحرة ينظر إليه باعتباره تهديدا للكثير من الجماعات الدينية والطبقية خصوصا فى المجتمعات التقليدية. ويصور منتقدوا أمريكا شركاتها العملاقة باعتبارها ذات نفوذ قوى فى إعاقة التوصل إلى اتفاقات دولية بشأن السيطرة على المناخ، وفى فرض التغييرات على الأسواق المحدودة، والتهويل على حكومات دول العالم الثالث الضعيفة". وبالإضافة إلى ذلك فإن دعمها القوى لإسرائيل يعطى مبررا لموقف أعدائها فى العالم الإسلامى.

غير أنه بالرغم من أن أمريكا ابتكرت الإنترنت ولها

دور بارز فى إيجاد أسواق للتعامل على مدى أربعة وعشرين ساعة يوميا، مما يجعلها غنية على نحو هائل، إلا أنها ليست تلك القلعة الحصينة التى لا يمكن اختراقها، فقد ثبت أن واقع الصراع مع التهديد الأمنى الجديد للإرهاب فى الداخل، يجعلها فى موقف ضعيف نسبيا، خصوصا أن القوات المسلحة الأمريكية لم تعد لمواجهة التحديات الأمنية للقرن الجديد، مع أن الفكر الإستراتيجى الأمريكى بادر بتحديد معالم نموذج الحرب القادمة، والتى تقوم أساسا على الإرهاب، مما يستدعى تغييرا جوهريا فى نمط التفكير، وإدراكا عميقا لتغييرات العصر.

ويقرر كيندى أنه تحت وطأة الأحداث الخطيرة فى يوم الهول العظيم، لم يجرؤ أحد حتى الآن أن يسأل الرئيس بوش أو وزير الدفاع عن الكيفية التى كان يمكن لإنفاق ٨٠ مليار دولار على درع مضاد للصواريخ البالستية أن يتم بها الدفاع عن مركز التجارة العالمى!

والملاحظة الرئيسية التى يخلص إليها كيندى من تحليله، هى انه من الصعب تجنب الاستنتاج بأن خطر الهجمات الإرهابية لن يزول، كما أنه لا يمكن تحقيق نجاح كبير فى منع حدوث هذه الهجمات، فالجنى - كما يقول- خرج من عنق الزجاجة وهو يحمل روح الانتقام وأصبح تفجير السيارة الآن تفجير طائرة.

وأهم ما يشير إليه كيندى أن خطورة الهجمات

الإرهابيـة لا تتمثل فقط فـى العدد الكبير مـن الضحايـا الأبريـاء، ولا فـى الخسـائر الاقتصاديـة والماليـة المهولـة، ولكن فى تأثيرها السلبى على نمط أسلوب الحياة الأمريكى ذاتـه. فالثقافـة الأمريكيـة "تحتفـى بالضربـات السـريعة والحاسمة والانتصارات الواضحة المحددة. والكثير الكثـير مـن الحريـات: التحـرر مـن الحكومـة والتحـرر مـن الضرائب، والتحرر من الهيمنة الدولية، والحرية فى قيـادة السيارات التى تسرف فى استهلاك الوقـود، والحريـة فـى المطالبـة ببترول رخيص. والحريـة فـى أن يتمتـع المـرء بالأمن والسلام إزاء المشاكل الخارجية".

"إن المشكلة الحقيقية والتى لم يعالجها بصراحة ساسـة أمريكا هى أنهم لم يقولـوا أن هذا العدو الجديد يمكـن أن يلحق ضررا بالأمريكيين أكبر من الضـرر الـذى يمكنهـم الحاجة به"

هكذا تكلم بول كيندى المؤرخ الذى لم يستطع أن يكبح جماح تنبؤه بالمستقبل، والذى تحت وقع الأحداث الخطـيرة التى مثلت البداية والحقيقية للقـرن الحـادى والعشـرين، لـم يتردد فى تحليل الحاضر، مؤكدا الصلات العضوية الوثيقة بين ثلاثية الماضى والحاضر والمستقبل.

(٧)
اليابان فى خضم الحوار الحضارى

لا أنكر أننى ترددت كثيراً فى قبول الدعوة التى وجهتها لى الدكتورة كيوكوسا كاى الأستاذة بمعهد الاقتصاديات النامية فى طوكيو باليابان للاشتراك فى المؤتمر الدولى عن "مشروع دراسة المجتمعات الإسلامية" معقبا، ومحاضرا فى ندوة علمية عن "الحركات الاجتماعية فى الشرق الأوسط فى عصر العولمة".

ويرجع ترددى فى قبول الدعوة إلى أنه سبق لى أن زرت اليابان فى مناسبات علمية أكثر من ست مرات. كانت المرة الأولى حوالى عام ١٩٦٣ وكنت أيامها باحثا بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، وأوفدنى أستاذى الراحل الدكتور أحمد خليفة ممثلا للمركز فى دورة تدريبية هامة عن حقوق الإنسان استغرقت شهراً كاملاً فى معهد يابانى تشترك فى إدارته الأمم المتحدة. فى هذا التاريخ المبكر ركزت الأمم المتحدة على قضية حقوق الإنسان من مختلف جوانبها القانونية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية متبعة فى ذلك منهجا علميا رصينا، قبل أن تصبح قضية حقوق الإنسان هذه الأيام – وللأسف الشديد – مهنة من لا مهنة له، ومصدرا

للارتزاق، وموردا للإثراء غير المشروع.

كان هذا الشهر الذى أمضيته فى بلـدة يابانيـة صغيرة أسمها "فوتشو" تبعد عن طوكيو حوالى عشرين كيلوا مترا فرصة نادرة لى لكى أتعمق فى دراسة الشخصية اليابانيـة، وأغوص فى ثنايا المجتمع اليابانى محـاولا سبر أغـوارة. وفى سبيل ذلك اطلعت على نوعين من المراجـع العلميـة الموثقـة، الأولـى كتبها بـاحثون غربيـون والثانيـة كتبهـا باحثون يابانيون، حتى أقارن بين نظرة الغير إلى اليابـان، ومفهوم الـذات اليابانيـة. ومن أبـرز المراجـع مـن الفئـة الأولـى كتـاب الأنثروبولوجيـة الأمريكيـة الشـهيرة "روث بندكت" وعنوانه "السيف وزهرة الكريزأنتيم". وقد حـاولت بهذا العنوان المثير والدال معا أن تلخص المعالم الرئيسـية للشخصية القومية اليابانية، والتى تقوم على أسـاس العنـف الشديد من ناحية، والرقة البالغة من ناحية أخرى. ذلـك أن الثقافة اليابانية كانت تتميز فـى مجـال التنشـئة الاجتماعيـة بتدريب الأطفال والشباب وتعليمهم وفق نظم شبه عسكرية صـارمة.

ومازالت آثار هذه العادات اليابانية باقيـة حتـى اليـوم. فمن يـزور اليابـان سيلاحظ فـورا أن تلميـذات المـدارس يرتدين زيا موحدا أشبه بلبس البحـارة الأزرق، فـى حين أن التلاميذ يرتـدون بدلـة شبه عسـكرية. وقـد أدت هـذه النزعـة العسـكرية إلـى ظهـور نظـام فاشـى فـى ظـل

الإمبراطورية قبل الحرب العالمية الثانية، تجلت سماته في غزو مناطق من كوريا والصين وفرض نظام للقهر الشديد القسوة على شعوب المناطق المحتلة. بالإضافة إلى انضمام اليابان إلى دول المحور التي كانت تتشكل أساسا من ألمانيا وإيطاليا في مواجهة الحلفاء الأوربيين الذين انضمت إليهم الولايات المتحدة الأمريكية في المواجهة التاريخية التي وقعت في الحرب العالمية الثانية، والتي انتهت بهزيمة ساحقة للعسكرية اليابانية، بعد أن ألقت الولايات المتحدة الأمريكية - بلا أدنى مبرر عسكري - القنبلة الذرية على هيروشيما وناجازاكي.

غير أنه بجانب هذه السمات العنيفة في الشخصية اليابانية والتي حاولت الولايات المتحدة الأمريكية ترويضها عقب الحرب العالمية الثانية، هناك سمات تكشف عن الرقة اليابانية البالغة، ويبدو ذلك في أن اليابانيين برعوا في فن تنسيق الزهور، الذي يكشف عن حب نادر للطبيعة بما فيها من جبال وأنهار.

والطريف أن روث بندكت كتبت هذا الكتاب أثناء الحرب العالمية الثانية بتكليف من الحكومة الأمريكية بغير أن تزور اليابان مرة واحدة! لقد أجرت بحثها العميق حقا "عن بعد" In absentia بلغة العلم الاجتماعي، وتعني هذه المنهجية أن الباحث وأن لم يقم ببحث ميداني مباشر في منطقة البحث، فإنه يسعى - كما فعلت روث بندكت -

لتحليل الآدب الياباني والحكايات والأساطير، بالإضافة إلى دراسة المقررات الدراسية، والأهم من ذلك كله دراساتها لعينة من المواطنين الأمريكيين من أصل ياباني الذين كانوا مقيمين في الولايات المتحدة الأمريكية، واعتبرتهم بمثابة "إخباريين" Informants عن ثقافتهم بحكم سابق عيشهم في الوطن الأم. وتجدر الإشارة إلى أن هؤلاء المواطنين الأمريكيين لاقوا مصيرا تعسا أثناء الحرب، إذ جمعتهم السلطات الأمريكية في معسكرات شكا في ولائهم، وخوفا من ضلوعهم مع اليابان في حربها ضد الحلفاء.

غير أنه بالإضافة إلى هذه المراجع الغربية عن اليابان، إطلعت على عدد وفير من المراجع التي كتبها علماء اجتماعيون يابانيون عن مجتمعهم، ومن أبرزهم عالمة الاجتماع اليابانية "تاكاساني" في كتابها الهام "المجتمع الياباني". وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنها قدمت فيه نظرية سوسيولوجية متكاملة، تذهب فيها إلى استحالة تطبيق النظريات السوسيولوجية الغربية لفهم المجتمع الياباني. ذلك أن هذا المجتمع لا يصلح لكي تطبق عليه نظرية الطبقات الاجتماعية الماركسية، ولا نظريات التدريج الاجتماعي الوظيفة والسائدة في علم الاجتماع الأمريكي. وذلك لأن تشكيل المجتمع الياباني وانقسامه إلى فئات اجتماعية لها خصوصية خاصة. ولعل أهم ما يميز الانتماء في المجتمع الياباني، أن الياباني حين يقول "نحن"

فهو لا يقصد طبقة اجتماعية ينتمي إليها، وإنما يقصد الشركة أو المؤسسة التي يعمل بها. ذلك أن توحد الفرد الياباني مع "مؤسسته" ظاهرة قد تكون نادرة حقا في العالم المعاصر. ومن هنا جاء التقليد الياباني من أن العامل أو الموظف الياباني يعمل عادة طوال عمره في نفس المؤسسة، ومن هنا لا نجد ما يسمى ظاهرة "الحراك المهنى" الواسع الذى نجده فى مجتمع كالمجتمع الأمريكى، حيث يتحرك الأفراد وينتقلون من عمل إلى عمل، ومن شركة إلى أخرى سعيا وراء الأجر الأعلى.

كان عام ١٩٦٣ هو عام تعرفى لأول مرة على اليابان. وكانت المرة الثانية حين انعقدت فى طوكيو اجتماعات "لجنة علم الاجتماع القانونى" المنبثقة عن الجمعية الدولية لعلم الاجتماع، حيث أتيح لى أن أتعرف على عدد من أساتذة القانون اليابانيين البارزين.

غير أن الزيارة البارزة لليابان كانت عام ١٩٩١ حين كنت أمينا عاما لمنتدى الفكر العربى بعمان، حيث نظمت الحوار العربى اليابانى الأول فى طوكيو، وكان حدثا فريداً فى الواقع لأنه سمح بتبادل الرأى بين عدد من المثقفين العرب والمثقفين اليابانيين حول عديد من المشكلات الهامة، وأهمها مشكلة الصراع العربى الإسرائيلى وكيفية حله، بالإضافة إلى تدعيم علاقات الحوار الفكرية بين اليابان والعالم العربى. وقد شاركنى فى تنظيم هذا الحوار

من الجانب اليابانى أستاذة جامعية مرموقة هى الدكتورة أوجاتا التى أصبحت من بعد مساعدة الأمين العام للأمم المتحدة لشئون اللاجئين.

المجتمع الإسلامى والعولمة

وهكذا حين تلقيت الدعوة لزيارة اليابان مرة سابعة قلت لنفسى المسافة طويلة، والسفر شاق، وما الذى ستضيفه الزيارة لمعرفتى السابقة عن اليابان؟ غير أننى فى النهاية قبلت لأننى أردت فى الحقيقة أن أطلع على الجهود اليابانية فى مجال دراسة المجتمعات الإسلامية فى هذا المشروع الطموح الذى يتبناه معهد اقتصاديات الدول النامية. واليابان معروفة منذ فترة طويلة باهتمامها العلمى العميق بتطورات المجتمعات الإسلامية والعربية.

ولديهم باحثون علميون متخصصون فى كل بلد عربية. وقد أتيح لى أن أتفاعل علمياً مع باحثيهم المتخصصين فى دراسة المجتمع المصرى، فوجدتهم ممن يأخذون أمورهم مأخذ الجد ويتعمقون فى الدراسة بعد اتقانهم للغة العربية، ويعرفون الشخصيات السياسية والفكرية معرفة عميقة، من خلال دراسة مواقفهم السياسية وتحليل إنتاجهم الفكرى، بالإضافة إلى المقابلات المباشرة التى يجرونها معهم. وهذا المشروع اليابانى الطموح لدراسة المجتمعات الإسلامية والذى شارك فيه أكثر من مائة باحث من مختلف الجنسيات، يكشف عن

الموضوعات التى طرحت للنقاش والتى توزعت بين سبعة محاور. والمحور الأول عن "التيارات الإسلامية والعولمة فى العالم الإسلامى المعاصر" والثانى عن "المجال العام والمجال الخاص فى المجتمع الإسلامى اليوم: العلاقات بين الجنسين والميديا الجديدة" والثالث عن "الموانئ والتجار والعلاقات الثقافية العابرة للحدود" والرابع عن " الحركات الصوفية والأولياء فى المجتمعات الإسلامية" والخامس عن "حركات الاحتجاج الاجتماعى وبناء الأمة فى المجتمعات الإسلامية" والسادس عن "العقود والتوثيق: البحث التاريخى فى المحاكم الشرعية" والسابع عن "الدراسات القطاعية الإسلامية والأساليب المعلوماتية الجغرافية الحديثة".

ومن استعراض عناوين هذه المحاور يبدو حرص الاستشراق اليابانى على أن الدخول فى حوار حضارى عميق مع العالم الإسلامى والعربى، إدراكا من الأكاديميين اليابانيين أنه لا يمكن تجاهل الدائرة الحضارية الإسلامية والعربية، ومن هنا أهمية التعمق فى دراساتها.

إستمر هذا المشروع الرائد أربع سنوات كاملة، عقدت أثناءها ندوات علمية شتى فى بلاد مختلفة، ودعيت فى الجلسة الختامية للتعقيب عليه. وكانت أبرز ملاحظاتى النقدية أن المشروع غلب عليه – للأسف – الإغراق فى التاريخ الحديث للعالم الإسلامى والعربى، ولم يعر التاريخ المعاصر التفاتا كبيرا، مع أهميته البالغة لفهم التفاعلات

المعقدة اليوم بين العالم الغربى والعالم الإسلامى والعربى كما أثبتت أحداث الحادى عشر من سبتمبر وما تلاها. فقد ثارت نعرات عنصرية فى خطابات الرؤساء الغربيين تكشف عن مكنون اللاشعور التارخى لديهم، بالإضافة إلى تصاعد وتيرة صراع الحضارات على ألسنة الساسة والكتاب. ومن ناحية أخرى كانت ملاحظتى النقدية الثانية أن المشروع يركز على البحوث التاريخية الجزئية micro ولكنه لا يزخر - كما كان ينبغى أن يكون عليه الحال - بالبحوث التاريخية الكلية macro ، التى ترسم الخريطة المعرفية والسياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمعات الإسلامية والعربية المعاصرة. بالإضافة إلى ذلك كله ذكرت أننا فى حاجة إلى تبنى منهج شامل فى كتابة التاريخ، يقوم على أساس التفاعل بين مختلف مناهج العلوم الاجتماعية، كما فعل من قبل المؤرخ الفرنسى الكبير "برودل" فى كتابه الكلاسيكى "البحر الأبيض المتوسط فى عصر فيليب الثانى". حيث تبرز الكتابة التاريخية باعتبارها الوسيلة المثلى للكشف ليس فقط عن سطح المجتمعات بما يدور فيها من تفاعلات، ولكن عن أعماقها وأغوارها البعيدة، مما يجعل القارئ يدرك منطق تغيرات "الموجات الطويلة" التى تحكم مسار تطور المجتمع الإنسانى.

(٨)
الحداثة العالمية والأزمة الثقافية

فى المؤتمر الذى شاركت فيه والذى نظمه معهد اقتصاديات الدول النامية فى طوكيو وكان موضوعه "الحركات الاجتماعية والحيوية السياسية فى الشرق الأوسط فى عصر العولمة" فى التاسع من أكتوبر الماضى، قدم الباحث اليابانى إيجى ناجا ساوا بحثا لافتا للنظر عنوانه "أزمات الحداثة العالمية والحركات الاجتماعية الراديكالية: اليابان ومصر".

وترد أهمية هذا البحث إلى أنه يعقد مقارنة بين الحركات الإسلامية فى مصر والحركات الراديكالية لليمني المتطرف فى اليابان قبل الحرب العالمية الثانية فى الثلاثينات. وفى بداية بحثه تساءل: هل مشكلة الفقر فى صعيد مصر هى التى أدت إلى ظهور الحركات الإسلامية المتطرفة فى السبعينات، كما أن الفقر الذى ساد بعض مناطق اليابان أدى بالمثل إلى ظهور الحركات اليمينية المتطرفة فى الثلاثينات؟

ومع أنه قرر أن الفقر قد يكون له صلة بالتطرف إلا أنه تحفظ على المنهج الاختزالى الذى يرد الظاهرة فقط إلى الفقر، مقررا أن أعضاء الجماعات المتطرفة فى كلتا

الحالتين، يشخصون أزمة المجتمع باعتبارها في المقام الأول أزمة ثقافية، وذلك من خلال رؤيتهم المتحيزة للعالم والمنطق غير العقلاني لتفكيرهم. وهم يلجأون إلى اتباع أفعال سياسية راديكالية تتمثل في الإرهاب بكل صوره المعنوي والمادي في ضوء تفسيراتهم. وإن كان هذا لا ينفي أهمية إبراز الصلة بين الظروف الاقتصادية والحركات الدينية.

والواقع أنه سبق لي أن أعددت بحثا حين كنت أمينا عاما لمنتدى الفكر العربي في عمان وكان عنوانه "الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدني العربي: جدل التنوير والتحرر"، ذهبت فيه إلى أهمية اصطناع منهجية التحليل الثقافي لتحليل أزمة المجتمع العربي المعاصر، انطلاقاً من تشخيصي الأساسي من كون هذا المجتمع يمر بأزمة ثقافية لها تجلياتها البارزة، وأسبابها العميقة.

ومن أجل إظهار التشابهات والاختلافات بين الباحثين العرب والباحثين اليابانيين في تشخيص مشكلات المجتمع العربي المعاصر، رأينا أنه من المناسب أن نستعيد الخطوط الأساسية لبحثنا القديم الذي كتب حوالي عام ١٩٩٠، قبل أن نعرض عرضا تحليليا شاملا للبحث الهام الذي قدمه في المؤتمر الباحث الياباني إيجي ناجا ساوا .

إطار نظرى لدراسة الظواهر الثقافية

وإذا كنا انطلقنا من فرضية أساسية مفادها أن المجتمع العربى يمر بأزمة ثقافية، فإنه من الضرورى منذ البداية أن نقدم تعريفا لمفهوم الأزمة. وفى هذا الصدد يمكننا أن نعتمد على تعريف الفيلسوف الألمانى الشهير هابرماس والذى يذهب إلى أن الأزمة "تظهر حين لا يعطى نسق اجتماعى سوى إمكانيات قليلة لحل المشكلات التى تواجهه، بما لا يسمح باستمرار وجود النسق" وغنى عن البيان أن هذا التعريف العام للأزمة، لا يمنع من أن لكل أزمة ثقافية أسباب عامة قد ترد إلى تحولات عميقة فى النظام العالمى، وفى مجال الحضارة الإنسانية مثل الثورة العلمية والتكنولوجية، أو فى مجال إعادة صياغة الاقتصاد الكونى على أسس جديدة مثل العولمة، وأسباب خاصة لابد من البحث عنها فى كل مجتمع على حدة، وضعا فى الاعتبار تاريخه الاجتماعى الفريد بكل مكوناته.

وهناك منهجيات متعددة يزخر بها ميدان التحليل الثقافى، ولكننا آثرنا أن نتبنى منهجية خاصة "بالأزمة الثقافية"، لأنها هى التى تصلح لتطبيقها على الوضع الراهن للثقافة العربية. وهذه المنهجية سبق أن اقترحها وطبقها عالم الاجتماع الألمانى "هانز بيتردرايتزل" فى دراسة له بعنوان "فى معنى الثقافة" نشرت عام ١٩٧٧ فى كتاب جماعى حرره نورمان بيرنبوم بعنوان "اجتياز الأزمة".

فى الإطار النظرى المقترح مبدأ نظرى هام، ينطلق منه أى باحث نقدى فى علم الاجتماع، وهو ضرورة تحليل العلاقات بين الثقافة وبناء القوة فى المجتمع Power Structure، ومن ناحية أخرى يحدد الإطار الوظائف المحددة للثقافة فى أى مجتمع، والتى تهدف أساسا للحفاظ على أنماط الإنتاج السائدة وعلى عملية إعادة الإنتاج.

وفى هذا الصدد هناك ثلاثة وظائف يمكن التمييز بينها:

* الوظيفة الأولى تتمثل فى أن ثقافة مجتمع ما تمد أعضاءه بتبريرات لشرعية نمط الإنتاج السائد ونمط التوزيع.

* الوظيفة الثانية للثقافة، أنها تمد الفرد - من خلال إجراءات وطقوس التنشئة الاجتماعية المقبولة - ببنية دافعية تربط بين هويته والنمط السائد للإنتاج.

* الوظيفة الثالثة للثقافة أنها تمد أعضاء المجتمع بتفسيرات رمزية للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية.

والفكرة الرئيسية التى ننطلق منها فى بحثنا، هى أن المجتمع العربى قد وصل إلى نقطة ثبت منها أن النسق الثقافى عاجز عن القيام بهذه الوظائف، ومن هنا تأكيدنا بأننا نواجه فى الوقت الراهن أزمة ثقافية عربية.

تحليل الأزمة إذن هو المدخل الذى يقترحه درايتزل للتحليل الثقافى، ولذلك نراه يتعمق فى مختلف جوانب

الأزمة، فيتحدث عن ثلاثة أزمات: أزمة الشرعية، وأزمة الهوية، وأزمة العقلانية العملية. غير أن بعض علماء التحليل الثقافى يرون أن التركيز على مدخل الأزمة فقط، فيه قصور نظرى واضح، لأنه لا يستوفى شروط النظرية النقدية.

فالنظرية النقدية – عند بريان فاى – فى كتابه الهام "العلم الاجتماعى النقدى" دار نشر جامعة كورنيل، ١٩٨٧، تهدف إلى تفسير النظام الاجتماعى بطريقة تصبح هى ذاتها الفاعل الذى يؤدى إلى تغييره. وبالتالى أى نظرية نقدية – لكى تستحق هذا الوصف – لابد أن تتضمن سلسلة مترابطة من النظريات الرئيسية والفرعية والتى لا تقنع بوصف الأزمة أو تحليلها، وإنما ترتقى لمستوى رسم سبل تغيير النظام الاجتماعى من خلال تعليم الجماهير، وتحديد سبل ومسارات الأفعال القادرة على الخروج من الأزمة، والانتقال بالمجتمع إلى حالة مغايرة. فالهدف الأسمى من النظرية النقدية هو "التحرر" Emancipation، وهذا التحرر لن يتم سوى عبر سلسلة طويلة، أولى حلقاتها هى "التنوير" من خلال القضاء على "الوعى الزائف"، وثانى حلقاتها هى تدعيم قوى الجماهير. وفى ضوء هذه المسلمات جميعا يضع بريان فاى التخطيط التالى للنموذج الكامل للنظرية النقدية، والذى يتضمن أربع نظريات رئيسية:

أولا: نظرية عن الوعى الزائف:

١ - تبرز أن طرق فهم الذات بواسطة مجموعة من الناس هى زائفة (بمعنى عدم قدرتها على أن تضع فى الاعتبار خبرات الحياة لأعضاء الجماعة) أو لكونها غير متسقة (لأنها متناقضة داخليا)، أو للسببين معا. وهذا التحليل يشار إليه أحيانا "بالنقد الإيديولوجى".

٢ - تشرح النظرية كيف اكتسب أعضاء الجماعة هذه الأفهام السائدة وكيفية استمرارها.

٣ - معارضة هذه الافهام، بفهم مغاير للذات، واثبات أن هذا الفهم أرقى من الفهم السائد.

ثانيا: نظرية عن الأزمة:

٤ - تحدد ماهية الأزمة الاجتماعية.

٥ - تثبت كيف أن مجتمعا ما واقع فى مثل هذه الأزمة. وهذا قد يقتضى دراسة ضروب عدم الرضاء الاجتماعى، وأنه لا يمكن القضاء عليها، إذا ما استمر تنظيم المجتمع على ما هو عليه، وكذلك أفهام الناس السائدة.

٦ - تقدم عرضا تاريخيا لنمو هذه الأزمة فى ضوء سيادة الوعى الزائف، وبالنظر إلى الأسس البنيوية للمجتمع.

ثالثا: نظرية عن التعليم:

٧ – تقدم عرضا للشروط الضرورية والكافية لتحقيق التنوير الذى تهدف إليه النظرية.

٨ – تبرز كيف أنه بالنظر إلى الموقف الاجتماعى الراهن، فإن هذه الشروط تعد مستوفاة.

رابعا: نظرية عن فعل التغيير:

٩ – تعزل هذه الجوانب من المجتمع، التى ينبغى تغييرها، إذا ما أريد حل الأزمة الاجتماعية، والقضاء على ضروب عدم الرضاء لأعضاء الجماعة.

١٠ – تفصيل خطة للفعل، يحدد فيها من هم "الفاعلين" الذين سيتحملون مسؤولية التغيير الاجتماعى المأمول وعلى الأقل فكرة عامة عن الطريقة التى سيعملون بها.

وفى تقديرنا أن النموذج النظرى الذى يقدمه بريان فاى يتسم بالشمول، والترابط العضوى بين مختلف نظرياته، وأهم من ذلك أنه يؤكد على المسئولية السياسية للعالم الاجتماعى، والذى ينبغى أن يكون ناقدا اجتماعيا حتى يستحق هذا الوصف، وهو بهذه الصفة لا يقنع بوصف الظواهر الاجتماعية وتفسيرها، وإنما يركز فى نفس الوقت على دور المثقف باعتباره "مثقفا عضويا"، إذا استخدمنا مصطلح المفكر الماركسى "جرامشى" المعروف، فى تنوير الجماهير من خلال خطابه الذى لابد له أن

يكون قادرا على الوصول إليها، ليس ذلك فقط، بل عليه أن يقترح سبل العمل للتغيير.

وبناء على ذلك حين ندعو لنظام ثقافى عربى جديد، فهذه الدعوة فى حد ذاتها، لا قيمة لها، إن لم تحدد من هم "الفاعلون الاجتماعيون" الذى سيتولون مهمة صياغة هذا النظام الجديد، وأبعد من ذلك أهمية اقتراح وتحديد استراتيجيات العمل للتغيير الاجتماعى، لصالح الجماهير العريضة.

فى ضوء هذا الإطار النظرى، وبغير الالتزام بصياغته الصورية، نتقدم لتشخيص الأزمة الثقافية فى المجتمع العربى، قبل أن ننتقل إلى تحليلها مركزين على مدخل الأزمة، وإن كنا فى نفس الوقت سنلمس كافة الموضوعات التى يتعرض لها هذا الإطار.

(٩)
الأزمة الثقافية العربية

أشرنا من قبل فى مقالنا "الحداثة العالمية الأزمة الثقافية" إلى أن هناك اتجاها يسود بين عدد من الباحثين يركز على الصلة بين أزمة الحداثة العالمية والأزمة الثقافية فى مجتمعات متعددة. وفى تقديرنا أن المجتمع العربى يمر فى الوقت الراهن بأزمة ثقافية. والأزمة الثقافية العربية متعددة الجوانب، فهى أزمة شرعية وأزمة هوية، وأزمة عقلانية فى نفس الوقت. ومما يلفت النظر - من وجهة نظر مقارنة - أن هذه الأزمات سائدة أيضا فى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة.

غير أن ذلك لا يعنى أن أسباب هذه الأزمات فى الدول الغربية المتقدمة هى نفسها أسبابها فى المجتمع العربى. ومرد ذلك إلى التاريخ الاجتماعى الفريد لكل منطقة ثقافية فى العالم، والذى يجعل الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية لها أسبابها الخاصة. فى ضوء ذلك نبدأ بالحديث عن أزمة الشرعية فى الوطن العربى.

أزمة الشرعية

ركز الباحثون العرب فى العقد الأخير على الديمقراطية باعتبارها أحد المخارج الأساسية للخروج من

أزمة الثقافة العربية، بالإضافة إلى أنها مرغوبة لذاتها كنظام سياسى، بعد أن ظهرت الآثار المدمرة للحصاد المر للتسلطية العربية بكل أشكالها، والتى سادت الوطن العربى فى العقود الأربعة الأخيرة.

ومن المظاهر البارزة لاهتمام الباحثين العرب بالموضوع، أعمال ندوة "أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى" التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية فى قبرص، وذلك فى الفترة من ٢٥ نوفمبر إلى ٣٠ نوفمبر عام ١٩٨٣. وتضمن المجلد الذى ضم أعمال الندوة مجموعة ممتازة من البحوث التى حاولت أن تستكشف مختلف جوانب أزمة الديمقراطية.

وموضوع شرعية النظم العربية موضوع يثير مشكلات نظرية ومنهجية وتاريخية متعددة، ليس هنا مجال الخوض منها. غير أنه لابد من أن تتفق أولا على تعريف للشرعية، وتحديد لمصادرها، قبل أى حديث على سيادة الدولة التسلطية فى الوطن العربى بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء، وظاهرة تآكل شرعية هذه الدولة فى الوقت الراهن.

تعريف الشرعية - كما ورد فى بحوث الندوة - هى "قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم فى أن يحكم، وأن يمارس السلطة، بما فى ذلك استخدام القوة".

أما عن مصادر الشرعية فهناك اتفاق بين العلماء الاجتماعيين على أن النموذج الذى صاغه ماكس فيبر، يكاد يكون حتى اليوم النموذج الشامل لمصادر الشرعية، والتى حددها فى ثلاثة أنماط نموذجية: التقاليد، والزعامة الملهمة (الكاريزما)،والعقلانية القانونية.

وإذا تتبعنا التاريخ الحافل للنظام السياسى العربى منذ الخمسينات حتى اليوم، بما فيه من أنظمة ملكية وأنظمة جمهورية، سنلاحظ تساقط بعض النظم الملكية مثل النظم الملكية فى مصر (١٩٥٢) وتونس (١٩٥٦) والعراق (١٩٥٨)، واليمن (١٩٦٢)، وليبيا (١٩٦٩) مما يعنى فى الواقع تآكل شرعيتها السياسية، ونشوء أنظمة جمهورية محلها مؤسسة على شرعية جديدة هى شرعية الثورة فى الغالب الأعم.

وهذه النظم السياسية العربية الراديكالية، والتى أسست شرعيتها على أساس تحقيق الاستقلال الوطنى، والعدالة الاجتماعية، والتنمية الشاملة، وخاضت فى سبيل ذلك معارك شتى داخلية مع القوى السياسية المنافسة انتهت بتصفيتها والقضاء عليها، هذه النظم نجدها منذ الثمانينات تواجه مشكلة تآكل شرعيتها السياسية، والذى هو حصيلة فشلها الذريع فى الحفاظ على الاستقلال الوطنى، ومواجهة تهديدات الأمن من قبل إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية وفشلها فى التنمية، وعجزها عن تحقيق قيم الديمقراطية والمشاركة السياسية.

وكان رد فعل بعض هذه الأنظمة -لإنقاذ شرعيتها المتهاوية - تطبيق استراتيجيتين:

١ - النزوع إلى تعددية سياسية مقيدة لتخفيف الضغط عن النظام السياسى، وإتاحة الفرصة للأصوات المعارضة أن تعبر عن نفسها، وذلك فى حدود الدائرة الضيقة التى رسمتها للمشاركة، والتى لا تتضمن إمكانية تداول السلطة.

٢ - ممارسة القمع المباشر ضد الجماعات السياسية التى لم يعترف بحقها فى المشاركة السياسية، أو التى لم تقبل بفكرة التعددية السياسية المقيدة، وتهدف إلى الوصول إلى السلطة، وأهمها الجماعات الإسلامية الاحتجاجية، ومن أبرزها حركة النهضة فى تونس، وجبهة الإنقاذ الإسلامى فى الجزائر.

أما النظم الملكية فبعضها أدرك باقتدار تحول حركة التاريخ فى اتجاه التعددية السياسية، ففتح الباب واسعا أمامها، كما هو الحال فى الأردن، وبعضها ما زال يعتمد على شرعية "التقاليد"، وأبرزها النظام السعودى الذى بدأ فى توسيع دائرة المشاركة بإنشاء مجلس استشارى.

نحن إذن أمام سيادة نمط الدولة التسلطية فى الوطن العربى، بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء، والتى تواجه ظاهرة تآكل شرعيتها فى الوقت الراهن.

وقد أدت ممارسات الدولة التسلطية العربية فى العقود الأربعة الأخيرة إلى مجموعة مترابطة من الظواهر

السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية أبرزها:

– شيوع اللامبالاة السياسية بين الجماهير المقموعة، وبروز ظاهرة الاغتراب على المستوى المجتمعى والفردى.

– ظهور الثقافات المضادة للدولة التسلطية، وازدياد حركيتها السياسية، وخصوصا منذ بداية السبعينات، والممثل البارز لها على الإطلاق هى حركات الإسلام الاحتجاجى، التى تدعو إلى الرفض القاطع للدولة العلمانية الوضعية والعمل على قلبها لإنشاء الدولة الإسلامية، بالإضافة إلى مهاجمة النموذج الثقافى الغربى، باعتباره لا يعبر عن تقاليد الأمة الإسلامية، والعمل على تسييد نموذج إسلامى متكامل فى الثقافة والاقتصاد والسياسة.

– بروز تيار علمانى ديمقراطى مضاد للتسلطية، يسعى إلى إحياء المجتمع المدنى، من خلال تشكيل الأحزاب السياسية المعارضة، وتكوين جمعيات حقوق الإنسان، وتفعيل المؤسسات الاجتماعية والثقافية المستقلة عن سلطة الدولة.

والواقع أنه يمكن القول أن النظام السياسى العربى يمر فى الوقت الراهن بمرحلة انتقالية بالغة الصعوبة، حافلة بالصراعات السياسية والاجتماعية والسياسية، ومفتوحة لاحتمالات مختلفة، وهذه المرحلة الانتقالية من السلطوية إلى التعددية السياسية تختلط فيها العوامل

المؤثرة عليها، بين العوامل الدولية، والتأثيرات القادمة من النزوع العالمى نحو التعددية، والعوامل الداخلية المتعلقة بتركيب السلطة، ودرجة نضج الطبقات الاجتماعية، ودور المؤسسة العسكرية، ودور المثقفين والطلائع الديمقراطية والثورية فى إحداث التعيير.

غير أنه مما يلفت النظر أننا بازاء معركتين مزدوجتين فى الواقع. الأولى بين الدولة التسلطية والمجتمع المدنى البازغ بمختلف توجهاته وإيديولوجياته، والثانية داخل المجتمع المدنى ذاته بين التيار العلمانى الديمقراطى على تنوع اتجاهاته، وبين التيار الإسلامى الأصولى، الذى ظهر على الساحة السياسية أكثر تنظيما، وخصوصا فى مجال الاتصال بالجماهير وقدرته على تعبئتها.

والحقيقة أن عملية تأسيس مجتمع مدنى حديث تجابه مجموعة مترابطة من التحديات، التى إن لم تواجه بفاعلية، فإن العملية ستتعثر فى الأجل المتوسط.

وأبرز هذه التحديات هى ضرورة النظر للديمقراطية ليس باعتبارها مجرد نظام سياسى، بقدر ما هى أسلوب للحياة، ينبغى أن يبسط نطاقه على كل مجالات المجتمع، وفى كل المؤسسات، فى المدرسة والمصنع والنقابة والحزب السياسى، والنادى الفكرى والمؤسسة الثقافية.

ومن ناحية أخرى، فهناك فجوة عميقة بين ثقافة النخبة، والثقافة الشعبية. هناك من قبل النخبة اتجاهات استعلائية إزاء الثقافة الشعبية، وجهل بها، وعجز عن التواصل معها، ورفض لشرعيتها الثقافية، وإذا لاحظنا سيادة الأمية فى الوطن العربى، لأدركنا خطورة هذا التحدى، الذى يمكن أن يجعل النخبة منعزلة عن جماهيرها.

ولا شك أن دور المثقفين حاسم فى إحداث التغيير الاجتماعى، كما أثبتت ذلك الخبرة التاريخية فى العالم وفى الوطن العربى على السواء. غير أن هذا الدور يقتضى تحول المثقف من مثقف منعزل إلى مثقف عضوى قادر على الالتحام مع الجماهير.

وفى تقديرنا أن هذه قضية بالغة الأهمية تحتاج منا إلى تفكير منهجي للوصول إلى حلول مناسبة لها. فقد لوحظ فى السنوات الأخيرة أن المثقفين العلمانيين لم يستطيعوا – لأسباب شتى– الوصول إلى الجماهير العريضة. ولابد أن نضع فى مقدمة هذه الأسباب العقبات التى تضعها النظم السياسية العربية المختلفة أمام تواصل المثقفين عموما مع الجماهير من خلال تقييد حركة الأحزاب السياسية، والتضييق على نشاطات مؤسسات المجتمع المدنى. وقد أدى ذلك فى الواقع إلى ترك الساحة خالية أمام الناشطين من الإسلاميين الذين نجحوا فى التواصل مع قطاعات

جماهيرية واسعة بسبب انفرادهم بالساحة ومخاطبتهم للمخزون التراثى الكامن فى وجدان الجماهير. وربما أيضا لطرحهم شعارات مجملة قد تكون غامضة فى ذاتها مثل شعار "الإسلام هو الحل" الذى اجتذب المخيلة الشعبية بوعود مزعومة للحل النهائى لمشكلاتهم الاقتصادية والروحية.

ولو تأملنا الموقف الراهن بعد أحداث ١١ سبتمبر، وسخط الشارع العربى والإسلامى على الولايات المتحدة الأمريكية لحربها غير المشروعة ضد أفغانستان، فإننا نلحظ صعودا فى شعارات الخطاب الإسلامى، الذى يريد تصوير الصراع وكأنه حرب دينية بين الإسلام والغرب. وفى تقديرنا أنه إن لم تتحرك القوى الديمقراطية والعلمانية على إتساع العالم العربى لممارسة النقد ضد السياسات الأمريكية، والتركيز على حوار الحضارات من ناحية، بدلا من الانجذاب الفج إلى شعارات الصراع بين الحضارات، فإن مصير التقدم العربى الإسلامى فى عصر العولمة يصبح فى خطر.

ليس هناك حل لأزمة شرعية النظم السياسية العربية إلا بفتح المجال أمام المشاركة السياسية وتوسيع آفاق الديمقراطية.

(١٠)
أزمة الهوية

يمكن القول أن من أبرز علامات أزمة الثقافة فى المجتمع العربى أزمة الهوية. ومن المعروف أن طرق التنشئة الاجتماعية تعد أساسية بالنسبة لأى ثقافة، ونعنى بها الطريقة التى تنتقل بها المعايير التقليدية والقيم فى مجتمع ما من جيل إلى جيل.

وتقوم التنشئة الاجتماعية بوظيفة إنتاج شعور بهوية الفرد وهوية الجماعة، بالإضافة إلى تخليق بنية دافعيه داخل الفرد، وظيفتها قبول الفرد وتكيفه مع النموذج السياسى والاقتصادى السائد فى المجتمع، (كالنموذج الرأسمالى أو الاشتراكى).

وفى مجال التنشئة الاجتماعية والهوية، هناك اتجاهات نظرية متصارعة، حول غلبة العناصر المادية، وأهمها نوعية نمط الإنتاج السائد على غيره من العناصر. ويميل الاتجاه الماركسى التقليدى إلى التركيز على البناء التحتى (نمط الإنتاج وعلاقات الإنتاج) على حساب البناء الفوقى (القيم والأعراف والتقاليد والأفكار الفلسفية). وهذا الاتجاه بالرغم من تأكيده على الطابع الجدلى للعلاقة بين البناء التحتى والبناء الفوقى، إلا انه فى صياغة ماركسية شهيرة

يقرر ومع ذلك ففى "التحليل النهائى" فإن البناء التحتى هو الذى يحدد البناء الفوقى.

وفى مواجهة هذا الاتجاه المادى فى التفسير، نجد الاتجاه المثالى الذى يعلى من شأن القيم والأعراف والعادات والأفكار على حساب العوامل المادية.

وقد أدت خبرات تاريخية متنوعة، وبروز ظواهر مثل الإحياء الدينى فى مجتمعات تختلف اختلافات أساسية فى أبنيتها التحتية، إلى إعطاء الجوانب المعنوية أهمية قصوى، ويصل بعض ممثلى الاتجاه الذى يعلى من شأن هذا الجانب، إلى أن البناء الفوقى فى لحظات تاريخية معينة - ونتيجة لعوامل شتى- يكون هو الحاسم فى رسم مسيرة التطور الاجتماعى.

والحقيقة أن الحديث عن الهوية فى المجتمع، يحتاج إلى بلورة مفاهيم محددة قادرة على استكناه جوهر مشكلة الهوية. وفى تقديرنا أن المفهوم الأقدر على ذلك هو مفهوم "رؤية العالم" Vision du monde. وسنرى من خلال عرضنا أن هذا المفهوم يدور بشأن تحديد معناه نفس المعركة التى دارت بين الاتجاهات المثالية والاتجاهات المادية.

وأهم الخصائص النظرية للمفهوم كما حددها كينث بولدنج فى كتابه الهام "الصورة" The image، يمكن إجمالها فى النقاط التالية:-

١ - الصورة المكانية، وهى الصورة التى لدى الفرد عن وضعه أو موضعه فى المكان المحيط به.

٢ - الصورة الزمانية، وهى الصورة التى يكونها الفرد عن مجرى الزمن ومكانه فيه.

٣ - الصورة العقلانية، وهى الصورة التى لدى الفرد عن الكون من حيث هو نسق من الانتظامات والعلاقات.

٤ - الصورة الشخصية، وتتعلق بمكان الفرد فى عالم الأفراد أو الأشخاص، والأدوار، والنظم التى تحيط به.

٥ - صورة القيمة، وتتألف من الأحكام المتعلقة بما هو خير وشر، وبالنسبة للعناصر والأجزاء المختلفة من رؤية العالم ككل.

٦ - الصورة الوجدانية، وهى الصورة التى تصبغ فيها الأجزاء المتنوعة من رؤية العالم بصبغة عاطفية انفعالية. وهذه الصورة تتعلق بما نحب ولا نحب من أجزاء الكون، وتتعلق أيضا بمشاعر الخوف والرهبة والألم والسعادة ونحو ذلك.

٧ - الصورة من حيث هى مقسمة إلى جوانب شعورية ولا شعورية ودون شعورية. ومعنى ذلك أن الأفراد ليسوا على وعى كامل بكل جوانب رؤى العالم التى لديهم، حيث توجد درجات متفاوتة من الشعور بتلك الجوانب.

٨ - الصورة منظورا إليها من خلال بعد التأكد أو اليقين وعدم التأكد، والوضوح والغموض. فهناك بعض الجوانب، وخاصة الوجدانية الانفعالية من رؤى العالم والتى قد تكون غير مؤكدة أو واضحة فى ذهن الأفراد، بينما تمتاز بعض الجوانب الأخرى بالوضوح والتأكد.

٩ - الصورة منظوراً إليها من خلال بعد الواقعية أو عدم الواقعية، ويعنى ذلك مدى اتفاق رؤية العالم أو الصورة الذهنية مع بعض جوانب العالم الخارجى، كما هى عليه فى الواقع.

١٠ - الصورة منظوراً إليها من خلال بعد الخصوصية أو العمومية، بمعنى معرفة إذا ما كانت رؤية العالم تكون رؤية فردية ذاتية أو شخصية، أو جمعية يشترك فيها جميع الأفراد، ويذهب بولدنج إلى أن الرابطة الأساسية لاى مجتمع أو ثقافة فرعية أو نظام هى الصورة العامة Public image التى تشير إلى الخصائص الجوهرية لرؤية العالم أو الصورة العامة التى يشترك فيها أفراد ذلك المجتمع.

وفى تقديرنا أن ما ذكره "بولدنج" عن أبعاد المفهوم، تعد أشمل صياغة فى التراث العلمى المعاصر.

فى ضوء ذلك كله، ينبغى أن نلتفت إلى مجموعة من الملاحظات النظرية الهامة:-

١ - تتعدد رؤى العالم فى أى مجتمع، بتعدد طبقاته الاجتماعية وثقافاته الفرعية، وجماعاته الإثنية.

ومن هنا تبرز ظاهرة الصراع الثقافى بين رؤى متعددة للعالم فى نفس المجتمع.

٢ - تنجح الطبقات المسيطرة فى أى مجتمع -من خلال إشاعة الوعى الزائف- فى تسييد رؤيتها للعالم.

٣ - شرعية مفهوم سائد للعالم قد تتآكل، نتيجة ضغوط خارجية أو داخلية سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية.

٤ - بالرغم من أنه يمكن صياغة "نماذج مثالية" لرؤى العالم المتصارعة فى المجتمع، إلا أنه يمكن أن نشاهد اختلاطا بين عناصر مفهومين مضادين.

على سبيل المثال تسرب عناصر دينية إلى الرؤية العلمانية للعالم، أو تسرب عناصر وضعية إلى الرؤية الدينية للعالم.

٥ - يمكن لرؤية معينة للعالم أن تتحول عبر الزمن من المركز إلى الأطراف، بمعنى إقصاؤها من مركز الاهتمام لتصبح رؤية هامشية (مثلا تراجع الرؤية الدينية للعالم لحساب الرؤية العلمانية)، وذلك نتيجة لتطورات وعوامل تاريخية شتى، وقد تعود رؤية محددة للعالم، من الأطراف إلى المركز مرة أخرى. ويمكن أن نشير هنا إلى حركة الإسلام الاحتجاجى الذى عادت رؤيتها للعالم إلى قلب الساحة السياسية العربية نتيجة تآكل شرعية النظم السياسية المعاصرة.

وجدير بالإشارة إلى أن أزمة الهوية ظاهرة ملموسة فى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية على السواء.

وترد المشكلة إلى أن ممارسة العقلانية العملية وبسطها إلى حدودها القصوى، ونعنى ارتفاع معدلات الضبط الاجتماعى فى المجتمع، ووضع القيود أمام حركة الفرد فى المجتمع، بحكم الصيغة التنظيمية للاقتصاد، ونمط النظام السياسى، قد أدت إلى نتائج سلبية، لأنها زادت معدلات الإحباطات الانفعالية العميقة الجذور، بدلا من أن تقلل منها، مما أدى إلى عدم الاستقرار النفسى لأعداد متزايدة من الناس، وإحساسهم بعدم اليقين. ومن ناحية أخرى، من أسباب أزمة الهوية، وجود الشباب كعامل اجتماعى واقتصادى وسياسى مستقل.

ومن المعروف تاريخيا أن الشباب كانوا دائما طليعة الحركات الاجتماعية والعنصر الفعال فى الانتفاضات والثورات.

واليوم نجد أن الشباب -حتى فى الأوقات "السوية" - يمثلون جماعة اجتماعية لها ثقافتها الفرعية الخاصة. وقد أدى طول فترة التعليم إلى أن يكون لدى الشباب وقت فراغ طويل، ما داموا متحللين من المسؤوليات فى العمل والأسرة. وهذه المراهقة الممتدة تؤدى إلى ما أطلق عليه "إركسون" - "تشتت الهوية" Identity diffusion. وفى ظل

تضاؤل الفرص لتحقيق الذات اقتصاديا نتيجة للأزمة الاقتصادية فى المجتمع، فإن أزمة الهوية لدى الشباب أصبحت مظهرا أساسيا من مظاهر المجتمع المعاصر.

وتتبلور أزمة الهوية فى المجتمع حين تتحول إلى حركات سياسية واجتماعية احتجاجية. وقد استطاعت المجتمعات الرأسمالية - بمقدرة فذة - على احتواء حركات الاحتجاج الراديكالية وتحويلها إلى حركات ثقافية من خلال ما أطلق عليه "ماركيوز" "التسامح القمعى" Repressive tolerance.

أما فى المجتمعات الاشتراكية والمجتمعات السلطوية عموما فهناك سبل القمع المباشر.

وإذا نظرنا إلى المجتمع العربى، فإننا سنجد الدولة التسلطية العربية تمارس كلا الاستراتيجيتين: "التسامح القمعى" ما دامت حركات الاحتجاج لا تهدد شرعية النظام، ومن ثم تسمح لخطاب هذه الحركات أن يأخذ طريقه إلى المستهلكين الثقافيين، باعتباره يعبر عن رؤية خاصة للعالم تختلف مع رؤية العالم التى يصدر عنها النظام. ولا يخلو الحال من استخدام سلاح مصادرة الكتب لمنع تداول بعض الكتب "الخطرة" كما حدث فى مصر الناصرية، حين صودرت كتب سيد قطب وأهمها "معالم على الطريق" والذى كفر فيه المجتمع بأسره باعتباره مجتمعا جاهليا ودعا إلى الانقلاب عليه بالقوة المسلحة.

ولكن فى أحوال أخرى إذا زادت ثورية الحركة المحتجة، وتبنت صراحة أساليب التعبئة الجماهيرية والعنف لقلب النظام، هنا يستخدم القمع المباشر. فى مصر الناصرية ثم القمع العنيف للإخوان المسلمين عامى ١٩٥٤، ١٩٦٥ والذى انتهى بإعدام عدد من قادة الإخوان على رأسهم سيد قطب، والذى خرجت من معطفه جماعات الجهاد والتكفير وغيرها من حركات الإسلام الاحتجاجي.

والواقع أن المجتمع العربى المعاصر يزخر بصراع رؤى العالم، والتى تكشف بجلاء عن أزمة الهوية. وتحديد مؤشرات هذا الصراع وأنماطه يحتاج إلى مناقشة أكثر تفصيلا.

(١١)
البعد الثالث للأزمة الثقافية

بعد تشخيصنا للأزمة الثقافية العربية ذكرنا أنها أزمة مثلثة الأبعاد، أزمة شرعية وأزمة هوية وأزمة في مجال اتخاذ القرار أو ما يطلق عليه العقلانية العملية. ولا شك أن هناك علاقات وثيقة بين هذه الأبعاد الثلاثة. فأزمة شرعية النظم السياسية تؤدى إلى إحباط الجماهير فتتولد أزمة هوية، يفاقمها الخلل فى اتخاذ القرار الذى يضاعف من دوره أزمتى الشرعية والهوية.

ولو ولينا وجوهنا إلى المجتمع العربى المعاصر لوجدناه يزخر برؤى متعارضة للعالم. ولعل أبرز هذه الرؤى على المستوى السياسى "الرؤية التسلطية للعالم" والتى تؤمن بالوحدانية أسلوبا فى الحكم، من خلال الجماعة الانقلابية أو الحزب الواحد، وهى بذلك ترفض الصراع السياسى بل وتقمعه قمعا مباشرا، وترى أن التعددية من شأنها إضعاف الدولة والنظام، بل إنها على الصعيد الثقافى تحرص على تسييد رؤيتها للعالم ونفى كافة الرؤى المتعارضة معها، من خلال السيطرة الكاملة على أجهزة الثقافة والإعلام، والتى لا يتاح فيها لغير أنصار النظام التعبير عن آرائهم، من خلال خطاب دعائى تبريرى وغوغائى.

وتناقض هذه الرؤية "الرؤية الليبرالية للعالم" والتى تؤمن بالحوار، والتعدد الفكرى، والتعددية السياسية والحزبية، وتداول السلطة بين مختلف التيارات والأحزاب السياسية، وفقا لانتخابات حرة ونزيهة، وهى لذلك ترفض القمع السياسى، وتدين حكم الفرد المطلق، وترفض صيغة الحزب الواحد. وعلى الصعيد الثقافى ترى ضرورة تنوع الآراء والرؤى وصراعها فى إطار سلمى، فهذا هو الضمان لازدياد ثراء التجربة الاجتماعية.

وإذا ركزنا على الجانب الثقافى لوجدنا صراعا بين "الرؤية العلمانية" من ناحية والتى تنطلق من ضرورة فصل الدين عن السياسة، و "الرؤية الدينية السلفية" والتى ترى أن الإسلام دين دولة، وأن هذا الفصل المزعوم الذى تراه العلمانية، ليس سوى تعبيرا عن مجتمع غربى، ولا علاقة له بالمجتمع الإسلامى.

وهذا الصراع صراع سياسى داخل المجتمع العربى فى الوقت الراهن، ونتيجته ستحسم إلى وقت طويل مستقبل المجتمع المدنى العربى.

ويمكن القول أن تعجل بعض الحركات الإسلامية الاحتجاجية الصدام مع النظام السياسى الذى يتحول ببطء من التسلطية إلى التعددية، يمكن أن يوقف أو يبطئ المد الديمقراطى، مما من شأنه أن يعطل مسيرة إحياء المجتمع المدنى فى ظل الديمقراطية.

ولعل هذا يكشف عن الضعف فى ممارسة التيارات السياسية المعارضة، والتى تتعجل القضاء على النظام لاستلام السلطة، بغير أن يكون لها مشروع سياسى عصرى قادر على أن يخلق لها قاعدة شعبية جماهيرية تؤمن بمبادئها ومنطلقاتها. ويبدو أن هذه الممارسة تحتاج إلى وقت وإلى اتباع استراتيجية النفس الطويل، وهى قد لا تتفق مع اتجاهات زعماء هذه الحركات، الذين تغرهم أحيانا بعض الانتصارات الجزئية فى مجال الانتخابات هنا أو هناك، فيظنون أنهم قد اقتربوا من تحقيق الغاية، والتى هى استلام السلطة.

ولا نريد أن ننهى هذه الفقرة بغير العودة للسياسى مرة أخرى، فنركز على الصراع بين "رؤية العالم القطرية" إن صح التعبير و "رؤية العالم القومية". وتبدو أهمية هذا الصراع، لو ربطناه بحرب الخليج، والتى قسمت المثقفين العرب بل والشعوب العربية، حول القضية الأساسية وهى شرعية الغزو العراقى، وهل تتحقق الوحدة العربية بالقوة المسلحة، أم بالديمقراطية.

خلاصة القول أن أزمة الهوية فى المجتمع العربى لها أبعاد سياسية وثقافية واجتماعية بالغة العمق، تستحق أن ندرس أصولها، ومظاهرها وتجلياتها، ونستشرف آفاق حلها، وقد يساعد على حلها أصحاب الرؤى المتصارعة فى خطابهم السياسى، أخذا فى الاعتبار حقائق العالم

المعاصر، والتغيرات الاجتماعية والثقافية العميقة التى حدثت فى المجتمع العربى فى العقود الأخيرة.

فليس هناك مستقبل أمام الخطاب التسلطى الصريح، بعد أن سقطت الشمولية والتسلطية فى أبرز نماذجها العالمية، مخلية المجال للتعدية السياسية. كما أن الخطاب التعددى - فى صورته اليوتوبية - والتى تظن وهما أن الليبرالية تعنى أن تخلى الدولة مسؤوليتها من كل التزام إزاء المواطنين، وتركهم فريسة لآليات السوق، يحتاج إلى أن يتعلم حتى من خبرة الخطاب الليبرالى الرأسمالى، الذى أضاف بجسارة واقتدار بعد العدالة الاجتماعية إلى بعد الحرية السياسية، واعتبرهما هما ركيزتا العدل. ويمكن الرجوع فى هذا الصدد إلى الفيلسوف الأمريكى الذى حقق هذه الثورة النظرية فى مجال الفكر السياسى الليبرالى، وهو "جون رولز"، صاحب كتاب "نظرية فى العدل" والذى اعتبر أهم إنجاز نظرى منذ كتابات جون لوك وتوماس هوبز.

وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى الخطاب العلمانى والخطاب الدينى السلفى، فسنجد أنهما مواجهان بمطلب ملح، هو إعادة تعريف ما يعد علمانيا من ناحية، وما يعد مقدسا من ناحية أخرى.

فالعلمانى الذى لا يضع القيم الروحية التى تحرك البشر فى استراتيجيته الثقافية، مقصر تقصيرا شديد فى

فهم الواقع، بل وفى احترام وجدان ومشاعر الجماهير، والإسلامى السلفى الذى يظن أنه يمكنه أن يقنع بالمطلقات، من خلال رفع الشعارات الغامضة، وبدون أن يركز على حل المشاكل الحياتية للجماهير العريضة، بطريقة تتسم بالواقعية والكفاءة، ستتآكل جماهيريته بعد أجل قصير، بعد أن تكتشف الجماهير الخديعة التى تتمثل فى إطلاق الوعود بغير القدرة على الإنجاز.

وأخيرا فالخطاب القومى الوحدوى يحتاج إلى إعادة صياغة شاملة ليدخل فيه بعد الديمقراطية، لكى يلتحم به التحاماً عضويا، فقد مضى الزمن الذى كانت تقبل فيه فكرة تحقيق الوحدة بالقهر والقوة والغزو. كما أن الخطاب القطرى عليه أن يجدد نفسه ليدرك، أننا نعيش فى عصر التكتلات الكبرى لا الأقطار الشظايا. فلتتجدد هذه الخطابات ولتتصارع فى إطار ديمقراطى، فلعل ذلك يكون بداية حل أزمة الهوية.

أزمة العقلانية العملية

ومما لا شك فيه أن أزمتى الشرعية والهوية تعكسان بوضوح أزمة العقلانية العملية.

العقلانية العملية Instrumental Rationalism هى من إفرازات العقلانية كمذهب فلسفى ومبدأ عملى لتنظيم الحياة والمجتمع فى المجتمعات الرأسمالية. ومن هنا يمكن القول

أن العقلانيـة والفرديـة همـا المبـدآن اللـذان يمـيزان الرأسمالية. ولذلـك اهتـم ماكـس فيـبر بشـرح وتحليـل العقلانيـة، من خـلال تحليلـه الثقـافى للرأسـمالية، بحيـث أصبحت بحوثـه فـى هـذا المضمـار مراجـع أساسـية حتـى اليوم.

غير أن قدرة المجتمعـات الرأسـمالية علـى عمليـات الضبط السياسى والاجتماعى والثقافى، تآكلت مع الزمن، ومن هنا ظهور أزمات الشرعية والهوية. وإذا أضفنا إلى ذلك سقوط الوهم الرأسمالى المتعلق بأنـه لا حدود للنمو، وأنه يمكن استغلال الطبيعة إلى ما لا نهاية، لأدركنا كيف أن العقلانية العملية دخلت فى أزمة عميقة، تبدو مؤشراتها فى التحليل الثقافى النقدى لمقولات العقلانية العملية نفسها، كما يفعل الفيلسوف الألمانى هابرماس فى بحوثه المتعمقة، وفى ظهور الحركات الإيكولوجية النشطة، والتى من أبرز أمثلتها فى أوروبا حـزب الخضـر فـى ألمانيا، داعيـة إلـى إعادة صياغة علاقة الناس بالطبيعة، وفق تفسيرات جديـدة للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية.

هـذا الموضـوع يثـير مشـكلات فلسـفية واجتماعيـة وسياسية بالغة العمق، وليس هنا مجال الإحاطة بها. ومـا يعنينـا هـو أن النظـم السياسـية العربيـة وخصوصـا التـى أرادت القيام بعمليات تنمية بطريقة ثورية، لم تجد أمامهـا لكى تتبناه أساسا لقراراتها، سوى نموذج العقلانيـة العمليـة

الغربى الرأسمالى أو الماركسى الاشتراكى، والذى هو تنويع آخر على نفس اللحن، بكل ما فى هذا النموذج من سلبيات بارزة، وخصوصا فيما يتعلق بالتعامل مع الموارد الطبيعية. وهكذا رأينا أن نموذج التحضر الغربى المرتبط بالتصنيع أصبح هو النموذج السائد على حساب الزراعة، فى الوقت الذى تضيع فيه كل عام آلاف الافدنة الخصبة الصالحة للزراعة فى بلاد مثل مصر وسوريا والعراق، نتيجة استخدامها للبناء، نجد قرارات تصدر لاستصلاح الأراضى الصحراوية، التى تتكلف بلايين الجنيهات.

وإذا انتقلنا من تبنى نموذج العقلانية العملية الغربى، إلى عملية صنع القرار، لاكتشفنا أن جانبا من سلبيات هذا النموذج يتم تحاشيه فى المجتمعات الغربية، نتيجة ديمقراطية عملية صنع القرار، وممارستها تحت رقابة الصحافة والرأى العام. وندرك أن هناك حدودا لهذه العملية وخصوصا قوة جماعات الضغط، وتزييف الوعى من خلال الإعلام، ولكن ما من قرار استراتيجى خطير فى مجال التنمية، يمكن مع ذلك تمريره بواسطة إرادة حاكم فرد مطلق كما هو الحال عندنا فى الوطن العربى، أو بواسطة حزب واحد تتحكم فيه مجموعة قليلة العدد. وقد أدت عملية الانفراد بإصدار القرار فى مجال التنمية إلى خلق تنمية مشوهة وغير متوازنة، لم تؤد فى النهاية إلا إلى إفقار الجماهير العريضة، وسقوط اقتصاديات

أغلب أقطار الوطن العربى فى حبائل الديون، التى أصبحت هى الصورة المثلى للاستعمار الاقتصادى والسياسى الجديد. ولا نحتاج إلى ضرب أمثلة على حالات تبديد الثروة العربية سواء بواسطة النظم السياسية "الثورية" أو بواسطة النظم السياسية المحافظة.

إن كل هذه الظواهر التى أوصلت النظام العربى إلى حالة فاضحة من حالات العجز الاقتصادى والضعف السياسى، إنما هى إنعكاس لأزمة العقلانية العملية، والتى انعكست على احتكار عملية صنع القرار.

وفى النهاية يمكن القول أن الترابط الوثيق بين أزمة العقلانية العملية وباقى الأزمات يبدو فى كون صياغة حلول خلاقة لمواجهتها، لا يمكن أن تتم بغير حل أزمة الشرعية وأزمة الهوية. وهكذا فى مواجهة مطلب تأسيس نظام ثقافى عربى جديد نجابه بأزمات ثلاث فى نفس الوقت، تحتاج فى حلها إلى جهد تنويرى ثقافى وصراع سياسى ديمقراطى، من أجل أن تسود فى المجتمع العربى رؤية للعالم: عصرية، وعلمانية، وديمقراطية، وقومية، وعالمية.

رؤية ينبغى أن تأخذ فى الحسبان أن عهد الانغلاق الثقافى قد انتهى، وأن هناك الآن وعيا كونيا يتشكل، لن يؤدى إلى القضاء على التنوع الثقافى، ولكنه فى نفس الوقت لابد له أن يترك طابعه على مسار التاريخ فى كل الدوائر الحضارية فى العالم.

القسم الثانى

الحوار الفلسطينى الإسرائيلى

الفصل الرابع

بين الانفصال والدولة الواحدة

(١)
دعوات اليأس وأبواب الأمل

مثلما هناك سياسات يمليها اليأس من الحل الصحيح لأزمة ما قد يقدم عليها نظام سياسى محدد فى لحظة تاريخية ما، هناك دعوات يائسة يمكن أن تنطلق بشكل غير مسئول كرد فعل لأزمة معينة سياسية كانت أو اجتماعية أو ثقافية. ويثبت التاريخ أن السياسات التى يمليها اليأس على نظام سياسى ما، غالباً ما أدت إلى انهيارات خطيرة فى بنية هذا النظام، قد تفقده شرعيته أو قد تؤدى إلى زواله نهائياً، وكذلك الحال بالنسبة للدعوات اليائسة التى يمكن أن تنطلق من قبل كتاب أو مثقفين أو بعض منظمات المجتمع المدنى، يمكن أن تثير الجماهير وتدفع بها إلى مسارات فوضوية تلحق أشد الأضرار بالمسيرة السياسية لبلد معين.

ويمكن لإيضاح الأفكار السابقة التى قد تبدو مجردة وتفتقر إلى الأمثلة الحية، أن نحلل الكتابات عن الصراع

الفلسطينى الإسرائيلى فى الشهور الأخيرة على وجه الخصوص. وهذه الكتابات يمكن تصنيفها فى الواقع إلى فئتين رئيسيتين: كتابات ما قبل انتفاضة الأقصى، وكتابات ما بعد الانتفاضة.

كتابات ما قبل الانتفاضة غلب عليها مناقشات متعددة ورؤى متنوعة لمسار المفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية المتعثرة. وكانت تناقش الطروحات الإسرائيلية من زاوية تلبيتها للمطالب الفلسطينية الأساسية. ولعل الموضوع الرئيسى الغالب كان يدور حول إعلان قيام الدولة الفلسطينية المستقلة وتوقيت هذا الإعلان، الذى حددته القيادة الفلسطينية عدة مرات، وفى كل مرة كانت تؤجله، إما تحت ضغوط إسرائيلية تهدد بنسف المفاوضات لو تم، أو تحت ضغوط دولية كانت تصب فى اتجاه التأجيل حتى لا توقف إسرائيل المفاوضات. كما كان الجدل يثور حول المطالب الفلسطينية، وهل من المناسب التركيز على القرارات الدولية والتى تحقق أقصى ما يأمل فيه الفلسطينيون فى هذه المرحلة من مراحل الصراع، أم أن تخفيض سقف المطالب هو الأسلوب الأمثل لضمان الاستجابة الإسرائيلية الإيجابية. وعلى هامش هذا النقاش كان التيار السياسى الرافض أصلاً لمسيرة التسوية السياسية يرفع شعارات المقاومة باعتبارها هى الوسيلة الناجحة لإجبار الدولة الإسرائيلية على الخضوع للمطالب

الفلسطينية. عبر عن هذا التيار حماس وبعض الفصائل الفلسطينية المتشددة داخل منظمة فتح ذاتها.

وفجأة اندلعت انتفاضة الأقصى فقلبت المسرح السياسى بكل مكوناته! لم تؤد الانتفاضة إلى رفع درجة المواجهة بين الدولة الإسرائيلية والشعب الفلسطينى لدرجة خوضها لحرب مكشوفة استخدمت فيها الطائرات والمدفعية والقوات النظامية فقط، ولكنها أشعلت النقاش والجدل السياسى، وطرحت القضايا الرئيسية للصراع العربى الإسرائيلى بشكل مباشر، وبعض هذه القضايا كان قد تم تهميشه فى النقاش العام والطروحات السياسية، باعتبار أن إثارتها مسألة غير عملية وغير واقعية، وتتناقض مع مسيرة المفاوضات العربية الإسرائيلية منذ مؤتمر مدريد، الذى يعتبر علامة فارقة فى تاريخ الصراع، لأنه يعبر عن إجماع عربى تحت شعار الأرض فى مقابل السلام، إلى اتفاقيات أوسلو بكل ما تضمنته من تنازلات فلسطينية بارزة. وأبرز الدعوات التى ظهرت إلى السطح بعد غياب طويل هى ضرورة شن الحرب على إسرائيل، سواء كانت نظامية أو شعبية من ناحية، والدعوة إلى تفكيك الدولة الإسرائيلية الراهنة، تمهيداً لتأسيس دولة ديمقراطية علمانية على أرض فلسطين التاريخية كلها، يتعايش فيها اليهود مع العرب فى سلام ووئام.

الدعوة للحرب

تصاعدت الدعوة للحرب بعدما أثارت الانتفاضة وما أحدثته من ردود فعل إسرائيلية بالغة الهمجية والعنف، العواطف الجياشة والغضب الشديد للجماهير من المحيط للخليج. ويلفت النظر فى هذا الانتفاضة الجماهيرية العربية - لو صح التعبير - أنها لم تستثن أى بلد عربية، تساوى فى ذلك المشرق والمغرب، كما تساوت الدول الخليجية التى كانت قد أخذت موقفاً من منظمة التحرير الفلسطينية بسبب تأييدها للعراق أثناء حرب الخليج، مع غيرها من الدول التى لم تقطع مع المنظمة. كما أن المظاهرات الحاشدة التى قامت تأييداً للشعب الفلسطينى وضد إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية التى تدعمها، برزت حتى فى دول عربية ليس من تقاليدها السماح بتنظيم الظاهرات الجماهيرية. غير أن السلطة العربية التى فوجئت حقاً بحجم الغضب الجماهيرى استجابت على الفور لهذا المد الجماهيرى، وتركته يعبر عن نفسه بكل الوسائل.

ومما لا شك فيه أن ثقافة الصورة التى نعيش فى ظلها جميعاً كمواطنين فى هذا العالم الواسع، وسواء كنا فى الغرب أو فى الشرق، كانت وراء هذا الغضب الجماهيرى الواسع المدى، والتعاطف التلقائى مع الشعب الفلسطينى، بعد أن نقلت شبكات التليفزيون بشكل متكرر

ويكاد أن يكون مستفزاً منظر أطفال الحجارة وهم يتساقطون بالعشرات برصاص القوات الإسرائيلية الهمجية، التى مارست العنف بصورة بربرية غير مسبوقة. وقد أدى تسلسل الأحداث إلى إدانة عالمية جماهيرية لإسرائيل، حتى لو لم تترجم هذه الإدانة فى شكل مواقف رسمية اتخذتها الحكومات بحكم التوازنات الدولية من ناحية، ونظراً لخوفها من التهديدات الصهيونية ، والاتهامات المعتادة بمعاداة السامية وغيرها من التهم، التى تمرست على إطلاقها إسرائيل والمنظمة الصهيونية العالمية، فى وجه أى حكومة أو قائد سياسى أو رئيس دولة، يتجاسر بإصدار تصريح مبناه التعاطف مع مطالب الشعب الفلسطينى.

فى خضم هذا المناخ المشحون بالغضب، لفت النظر أن بعض الرؤساء العرب أدلوا بتصريحات نارية تدعو لشن الحرب العربية الشاملة ضد إسرائيل. وتفاوتت هذه التصريحات فى مجال المزايدة على حركة الجماهير. فبعضها دعا إلى شن الحرب النظامية العربية الشاملة، مدعيا أن إسرائيل دولة ضعيفة وأن القوات المسلحة العربية التى تفوقها فى العدد والسلاح ويمكن أن نوقع بها الهزيمة فى أربع وعشرين ساعة. وهناك تصريحات أخرى أكدت من خلال رئيس إحدى البلاد العربية أنه تم تجميع أربعة ملايين متطوع جاهزين فورا لتحرير

فلسطين. وتصريح لرئيس عربى آخر تمنى لو كانت بلده لها حدود مشتركة مع إسرائيل ، لأنه فى هذه الحالة كان سيشن حرباً نظامياً ضدها.

وبغض النظر عن دوافع هذه التصريحات غير المسئولة ، وما تضمنته من مبالغات وأوهام لا أساس لها من القوة العربية والضعف الإسرائيلى، فإن فكرة الحرب ذاتها كوسيلة للحل النهائى للصراع العربى الإسرائيلى تحتاج إلى مناقشة جادة.

ولعل أول ما يستحق النقاش – حتى لا تكون الدعوة للحرب مجرد دعوة يائسة فى لحظة انعدمت فيها البدائل وساد الاختناق بين القادة والجماهير معاً من جراء الإرهاب الإسرائيلى والتساقط اليومى للشهداء الفلسطينيين – هو مدى قدرة الحرب النظامية العربية ضد الدولة الإسرائيلية على الحسم التاريخى للصراع العربى الإسرائيلى، بحيث يؤدى النصر فيها إلى القضاء النهائى على الدولة الإسرائيلية ، وإعطاء الشعب الفلسطينى كامل حقوقه التاريخية. وحتى لا يكون النقاش مجرداً ، يمكن دراسة حالة حرب أكتوبر ١٩٧٣، باعتبارها حالة نموذجية لحرب نظامية عربية شنتها دولتان عربيتان هما مصر وسوريا.

لا نعتقد أن هناك من يجادل فى أن القوات المسلحة المصرية قد أنجزت انجازاً باهراً فى هذه الحرب على

جبهة القناة وسيناء. فقد تم عبور خط بارليف الذى روجت الدعاية الإسرائيلية والغربية لأسطورة أنه لا يمكن إزالته حتى باستخدام القنابل الذرية. وتقدمت القوات المسلحة المصرية فى سيناء بعد أن أوقعت هزائم عسكرية ثقيلة بالقوات الإسرائيلية، وتساقطت الطائرات المعادية، وتم أسر عشرات من الجنود والضباط الإسرائيليين. ثم حدثت الثغرة التى أدت إلى عبور بعض القوات الإسرائيلية إلى الضفة الغربية لقناة السويس. وبعد مناوشات عسكرية بالغة العنف، اتفق على وقف اطلاق النار وبدأت عملية تفاوض سياسية معقدة فى مسيرة متعثرة، إلى أن قام الرئيس السادات بزيارته التاريخية للقدس، والتى غيرت جوهرياً مسار الصراع ، وأدت فى النهاية إلى توقيع اتفاقيات كامب دافيد والمعاهدة المصرية الإسرائيلية ، التى تم فيها الاعتراف القانونى بالدولة الإسرائيلية لأول مرة فى تاريخ الصراع من قبل دولة عربية كبرى هى مصر.

ما هو الدرس الذى يمكن أن نستخلصه من هذه الحالة النموذجية للقرار الخاص بشن الحرب النظامية ضد إسرائيل؟ يمكن القول أن هذا الدرس يتمثل أساساً فى أن القوات المسلحة التى اشتركت فى الحرب، وهى تمثل فى الواقع خيرة القوات المسلحة العربية، بالرغم من كل إنجازاتها الميدانية المبهرة، لم تستطع أن توقع هزيمة كاملة بإسرائيل تدفع للاستسلام والخضوع للمطالب العربية. ومعنى ذلك فى الحقيقة أن خيار الحرب النظامية

ضد إسرائيل يمكن - فى أحسن حالاته - أن يحقق بعض المكاسب العربية الجزئية، ولكنه بالقطع يعجز عن تحقيق حل حاسم لهذا الصراع العربى الإسرائيلي الممتد. ومن هنا يمكن القول أن الدعوات للحرب التى أطلقها بعض القادة العرب، أو التى تبنتها بعض الأقلام العربية، أو بعض التيارات السياسية العربية، وسواء رفعت فى ذلك شعار الحرب النظامية صراحة، أو رفعت شعار الجهاد مستخدمة هذا المصطلح الإسلامى المحمل بالشحنات الدينية التى تثير النخوة، وتدفع إلى الفداء والاستشهاد، يمكن أن تمثل دعوة اليأس التى تحدثنا عنها فى صدر المقال. ذلك أن الحرب النظامية، حتى من قبل دولة عظمى، قرار بالغ الخطورة فى هذا العالم المعقد الذى نعيش فيه. بل ويمكن لهذا القرار أن يرتد فى صدر من أصدره، ويكفى بهذا الصدد أن نشير إلى حالتين نموذجيتين: التورط الأمريكى فى فيتنام والذى أدى إلى هزيمة أمريكية عسكرية ساحقة، والتورط الروسى فى الشيشان والذى أدى عملياً إلى هزيمة روسية بارزة. ولا نعتقد أن من رفعوا شعار الحرب مع إسرائيل، قد ناقشوا الاحتمالات المختلفة لمثل هذه الحرب، ومن بينها إيقاع هزيمة بالدول العربية التى شنت الحرب.

وليس معنى ذلك أن خيار الحرب ينبغى استبعاده تماماً من خيارات المواجهة مع إسرائيل ، لأنه يبقى أمامنا صورة أخرى من الحرب الممكنة وهى حرب التحرير الشعبية، كما نادت بذلك بعض الأصوات العربية.

(٢)
خيارات الحرب والسلام

إذا كانت الدعوة التى أطلقها بعض الرؤساء العرب وبعض الكتاب الصحفيين ممن لا يحسبون خيارات الحرب لحل مشكلة الصراع العربى – الإسرائيلى بطريقة عقلانية تتفق مع القواعد الدقيقة لصنع القرار، تمثل دعوة من دعوات اليأس، فهل تمثل الدعوة إلى شن حرب تحرير شعبية طرقاً رشيداً على باب من أبواب الأمل؟

يلفت النظر بشدة أن الدعوة لحرب تحرير شعبية لم تنطلق من بين صفوف الشعب الفلسطينى، سواء فى ذلك من يؤمنون بأن التسوية السياسية مهما تكن عثراتها يمكن أن تحقق مطالب الشعب الفلسطينى، أو أولئك الذين يؤمنون بأن المقاومة هى الخيار الأمثل للضغط على إسرائيل لكى تمتثل وتسحب قواتها من الضفة الغربية وغزة وتقبل بقيام الدولة الفلسطينية المستقلة. ولكن جاءت الدعوات من خارج حدود فلسطين من قبل أصوات متعددة، وبعض هذه الأصوات من بين الأكاديميين من أساتذة الجامعات، والبعض الآخر من قبل الكتاب الصحفيين الذين ينتمون إلى تيارات سياسية شتى، وبعضهم لم يعرف عنهم من قبل تبنى الشعارات الثورية

أو الدعوة للنضالات الشعبية.

من بين هذه الدعوات غير المسئولة مقالة نشرها أحد أساتذة الجامعات فى مجلة ثقافية يتحدث فيها عن آلامه الشخصية وإحباطاته الشديدة التى تكونت لديه عقب هزيمة يونيو ١٩٦٧، وبعد الاجتياح الإسرائيلى للبنان، وأخيراً عقب حرب الخليج، ويقرر أن اليأس كاد يطبق عليه، لولا أن قامت انتفاضة الأقصى ، والتى شاركت فى تأييدها الجماهير فى المحيط إلى الخليج، بما فى ذلك الشباب والأطفال. غير أن مرأى الشباب والأطفال وهم يستشهدون يومياً تدفعه إلى تأكيد أنه ليس هناك سوى شن الحرب ضد إسرائيل. وإذا كانت الحرب النظامية – كما يقول – غير ممكنة فلابد من شن حرب تحرير شعبية.

وهكذا ينتقل هذا الكاتب الأكاديمى بكل خفة وبساطة ليسقط إحباطاته الشخصية على موقف معقد بالغ التعقيد، مما دفعه إلى الدعوة لشن حرب تحرير شعبية عربية بدون أن يفكر أى تفكير منهجى فى إمكانياتها وحدودها واحتمالاتها، وعن الأطراف التى ستقوم بها. بل أنه لم يسأل نفسه أولاً سؤالاً بديهياً للغاية، وهو هل حرب التحرير الشعبية هى خيار غالبية الشعب الفلسطينى فى هذه اللحظة التاريخية؟ وماذا يعرف هو عن خريطة التفاعلات الفكرية الفلسطينية فى الوقت الراهن، وعن الأفكار المتنوعة التى تزخر بها، وعن الطروحات

المختلفة والمتباينة أحياناً لمواجهة الموقف الصعب الراهن؟ ألم يكن من الأجدر به - باعتباره كاتباً أكاديمياً - أن يطلع أولاً على الأدبيات السياسية الفلسطينية، وهى متاحة لمن أراد، لكى يعرف اتجاهات الشعب الفلسطينى بفصائله المختلفة، قبل أن يغامر بالدعوة لحرب التحرير الشعبية؟

إن مسلك هذا الكاتب الأكاديمى والذى هو مجرد عينة صغيرة من تيار كبير، يكشف عن سيادة ما أطلق عليه الغوغائية الفكرية ، وأعنى بها على وجه التحديد رفع الشعارات الثورية الزاعقة، والمناداة بمطالب يستحيل تحقيقها، وتجاهل تعقيدات الواقع، بل والقفز فوقه، ورسم عوالم خيالية من خلال الرهان على ما يطلقون عليه القوى الشعبية التى عليها أن تتجاوز الحدود الضيقة التى فرضتها الأنظمة السياسية العربية على نفسها.

أما الكتابات الإعلامية فقد تتابعت بعد انعقاد مؤتمر القمة العربية، وكثير منها أصدر أحكاماً تعميمية مؤداها أن القرارات التى أصدرتها القمة لم ترق لمستوى طموحات الجماهير. وهى عبارة غامضة مؤداها أن الدول العربية كانت تستطيع أن تصدر قرارات أشد تتجاوز مجرد قرارات الدعم المالى أو الإسناد السياسى أو الدعم المعنوى.

غير أنه فى الفترة الأخيرة لاحظنا أن بعض الكتابات

الصحفية تجاوزت هذا النقد لتدعو دعوة صريحة لشن حرب شعبية عربية ضد إسرائيل. وقد يكون من أبرز نماذج هذه الكتابات مقال لافت للنظر حقاً كتبه الأستاذ عباس الطرابيلى فى جريدة الوفد بتاريخ ١١ يناير ٢٠٠١.

وعنوان المقال - بغض النظر عن مضمونه - له دلالة بالغة وهو "بعد أن تكبلت أيدى حكومات العرب لتكن حرباً شعبية عربية لتحرير المدينة المقدسة".

وإذا حاولنا تفكيك الشق الأول من العنوان، لأدركنا أنه حكم سلبى مباشر على أداء الحكومات العربية جميعاً، على أساس أن أياديها قد تكبلت، وعجزت عن الحركة، وفى هذه الحالة ليس أمام الجماهير سوى أن تقوم هى بالفعل الثورى الذى عجزت عنه الحكومات، وهو بكل بساطة شن حرب تحرير شعبية ضد إسرائيل لتحرير المدينة المقدسة.

ويبدأ الكاتب المقال باستعراض الجهود العربية التى بذلت حتى قبل نشأة الدولة الإسرائيلية فى مايو من عام ١٩٤٨ لكى تسهم مع الشعب الفلسطينى فى النضال ضد القوات الصهيونية ثم فى الحرب المكشوفة ضد القوات الإسرائيلية عام ١٩٤٨،مما أكد وحدة النضال العربى، ويتساءل: ما الذى غير الموقف الآن وجعل بعض العرب يكتفون بإصدار بيانات الشجب أو خطب الاستنكار أو

حتى حرق أعلام العدو؟

ثم مالبثت أن طرح سؤالاً مهما فى ذاته حين يقول: أين الدعم الحقيقى من العرب وكل المسلمين القادرين؟

والواقع أن هذا التساؤل يتجاهل الدعم العربى للثورة الفلسطينية من قبل الحكومات والشعوب العربية منذ عام ١٩٤٨ حتى الآن. هل ينكر أحد أن الدول العربية والدول الخليجية قدمت مساعدات مالية هائلة لمنظمة التحرير الفلسطينية، كما أن الدول العربية وجامعة الدول العربية قدمت دعماً سياسياً لا حدود له، خصوصاً حين اعترفت فى أحد مؤتمرات القمة العربية بمنظمة التحرير الفلسطينية بأنها ممثل وحيد للشعب الفلسطينى. والمتتبع لتاريخ الدعم العربى للشعب الفلسطينى يستطيع أن يضع يده على عديد من صور الدعم المادى والمعنوى والسياسى قامت به الدول العربية والشعوب العربية ذاتها عبر نصف القرن الأخير.

ومن هنا لا يبدو من الإنصاف الادعاء بان العرب والمسلمين لم يقدموا الدعم اللازم للشعب الفلسطينى، كما قدمت دول غربية متعددة دعمها للدولة الإسرائيلية.

ثم يصل الكاتب إلى جوهر الدعوة التى يدعو لها حين يقرر أنه "بات صعباً - فى الظروف الدولية الحالية - أن تنشب حرب حكومية عربية لتحرير فلسطين، ولكن ليس هناك ما يمنع من قيام حرب تحرير شعبية بشرط ألا تقف

دونها الحكومات العربية، وأن تفتح لهم الحدود وتزودهم بأساسيات النضال، تماماً كما فعلت مصر عام ١٩٤٨ عندما فتحت الحدود أمام كل التيارات الشعبية فى مصر، لينطلق متطوعوها إلى الأراضى المقدسة ليقفوا مع رموز النضال الفلسطينى: القاوقجى والحسينى والنابلسى والقدسى".

ونريد أن نقف بالتحليل النقدى الهادئ أمام هذه الدعوة الصريحة لشن حرب تحرير شعبية عربية، والتى أطلقت هكذا بدون أى تفكير منهجى فى الظروف الموضوعية المحلية والإقليمية الدولية، ولا فى الاحتمالات المختلفة لمثل هذه الحرب لو قامت، وهل ستؤدى فعلاً إلى تحرير القدس، والهزيمة النهائية للقوات الإسرائيلية؟

ولعل أول ما يلفت النظر فى هذه الدعوة أنها تصدر ممن لا يملك حق إصدارها! فهذا الحق - وفقاً للسوابق التاريخية والأصول النضالية المعترف بها - ينبغى أن يكون مطلقاً للشعب الفلسطينى فقط! بعبارة أخرى ليس من حق أحد أيا كان أن يقرر للشعب الفلسطينى ما الذى يفعله فى الموقف الراهن، وهل هو المواجهة الطويلة المدى أم التسوية السياسية ، أم المقاومة، أو هو خليط بين هذه الخيارات جميعاً.

ومن ناحية أخرى لم يستطع هذا الرأى أن يدرك أن دعوة الدول العربية لفتح حدودها أمام المتطوعين

وتزويدهم كما قال بأساسيات النضال، والأسلحة في مقدمتها - بطبيعة الحال - هي في العرف الدولي بمثابة شن حرب صريحة ضد إسرائيل تقوم بها أي دولة تفتح هذه الحدود ! فكأن الدعوة إلى شن حرب تحرير شعبية بمساعدة واضحة من الحكومات، لا تختلف عن القيام بشن حرب نظامية حكومية كما يقول الرأي المطروح.

وفي هذه الحالة علينا أن نتساءل بالنسبة لهذا الرأي أو غيره من الآراء المطروحة على الساحة العربية، هل خيار الحرب حكومياً أو شعبياً، لو نظرنا إليه من وجهة نظر الحسابات السياسية الدقيقة، كفيل بحل مشكلة الصراع العربي - الإسرائيلي أم أنه سيفتح الباب أمام مشكلات جديدة، قد يكون من بينها فشل هذه الحرب في تحقيق أهدافها، واحتمال أن تستطيع إسرائيل - نظراً لاختلال ميزان القوى العسكرية بينها وبين الدول العربية - احتلال أراضي عربية جديدة لم تكن محتلة من قبل؟

ومن هنا لا يجوز أن نقبل ما يذهب إليه هذا الرأي الذي صيغ انطلاقاً من اعتبارات عاطفية خالصة، وهو في هذا المجال لا يختلف إطلاقاً عن رأي الكاتب الأكاديمي الذي دفعته عاطفته، وإحباطاته بالدعوة إلى شن الحرب الشعبية ضد إسرائيل.

إن قرار الحرب حكومياً أو شعبياً قرار بالغ الخطورة، ولا ينبغي إطلاقاً أن يصدر إلا بحسابات بالغة

الدقة من الوجهة العسكرية والاقتصادية، وكذلك من وجهة نظر العلاقات الدولية السائدة. ومن هنا فإن عبارة الكاتب التى سخر فيها من حكومات العرب التى تراعى الظروف الدولية وتعمل حسابات للعلاقات الدولية، فيه تجاهل لأساسيات إصدار القرار السياسى فى هذا العالم المعقد الذى نعيش فيه.

فليكن قرار شن حرب التحرير الشعبية هو قرار الشعب الفلسطينى الذى ينبغى أن يصدر بصورة ديمقراطية، ويكشف عن إجماع حقيقى. وهنا لابد للحكومات العربية والمؤسسات الشعبية أن تدعم وتساند فى حدود القدرات المتاحة، وفى ضوء وضع الاعتبارات الدولية السائدة موضع الاعتبار، ومن منطلق ضرورة الحفاظ على الأمن الوطنى لكل بلد عربى.

(٣)
هل يمكن تفكيك الدولة الإسرائيلية ؟

تناقش فى الوقت الراهن داخل دوائر الفكر السياسى الفلسطينى خصوصا والفكر السياسى العربى عموما، سيناريوهات متعددة تتعلق بحل الصراع الفلسطينى الإسرائيلى وفقا لمعطيات مختلفة عن معطيات التسوية السياسية السلمية الجارية حاليا والمتعثرة فى نفس الوقت بين السلطة الفلسطينية والدولة الإسرائيلية. ولاشك أن الطريق المسدود الذى سارت فيه المفاوضات حتى الآن، والذى يكشف عنه عدم تنازل الدولة الإسرائيلية عن سياساتها الاستيطانية فى الضفة الغربية وغزة ، وعدم التسليم للفلسطينيين بالسيادة على القدس، قد أدى الى بعث عديد من التصورات السياسية القديمة التى كان يظن أنها غير مطروحة للمناقشة.

ولاشك أن فى مقدمة هذه التصورات السياسية إنشاء دولة ثنائية القومية فى فلسطين يكون لكل من الإسرائيليين والفلسطينيين فيها نصيب متساو – على خلاف فى مقدار هذا النصيب وكيفية التطبيق فى الواقع – أو فى طرح آخر، تأسيس دولة علمانية ديموقراطية فى فلسطين. ومعنى ذلك فى الواقع تفكيك الدولة الإسرائيلية الراهنة، لصالح الدولة الجديدة التى يراد تأسيسها سواء كانت ثنائية القومية أو علمانية ديموقراطية.

ويلفت النظر أن طرح هذه الأفكار غير التقليدية لحل

الصراع العربى الإسرائيلى تم فى الفترة الأخيرة بصورة متزامنة من قبل بعض الباحثين السياسيين المصريين والفلسطينيين. فى مقدمة الباحثين المصريين الدكتور عبد العليم محمد الخبير بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، والذى نشر له المركز كتابا ملفتا للنظر حقا عنوانه "مستقبل الصراع العربى الإسرائيلى: الدولة الفلسطينية الديموقراطية الموحدة" وذلك عام ١٩٩٩.

الفكر السياسى الفلسطينى

غير أن اجتهادات الدكتور عبد العليم محمد ليست هى الوحيدة فى الساحة، ففى نفس الاتجاه نجد كتابات باللغة الأهمية لمفكرين فلسطينيين مرموقين. ولعل أهم هذه الكتابات قاطبة كتاب للدكتور كمال الخالدى بعنوان "الصراع العربى الفلسطينى الإسرائيلى الى أين؟ منظور ثقافى"، نشرته دار ابن رشد فى بيروت عام ١٩٩٨ بمقدمة هامة للدكتور صادق جلال العظم ، ويبدو أن البحث قدم كأطروحة لدكتوراه تقدم بها الباحث الى كلية الآداب فى جامعة دمشق. وأهمية هذا الكتاب - الذى لفت نظرى إليه الدكتور عبد العليم محمد - هو أنه يكاد أن يكون أشمل دراسة بالعربية لفكرة الدولة الثنائية القومية فى فلسطين، كما عالجها الفكر الصهيونى والفكر السياسى الفلسطينى على السواء، وذلك من الناحية التاريخية، أو من وجهة النظر التحليلية.

كما أن مجلة "مقدس استراتيجيا" وهى نشرة جديدة صدر عددها الأول في نوفمبر عام ٢٠٠٠، نشرت في ملحق مجموعة نصوص هامة بصدد الدولة الثنائية القومية للدكتور عزمى بشارة المفكر والسياسى الفلسطينى المعروف والدكتور سعيد زيدانى والدكتور أسعد غانم. وكل هذه النصوص تناقش حلولاً بديلة للصراع الفلسطينى الإسرائيلى. إذ يتحدث عزمى بشارة عن "دولة المواطنين"، وسعيد زيدانى عن الحكم الذاتى.. وسط ذهبى بين الاندماج والانفصال ، وأسعد غانم عن "الحل البديل.. الدولة ثنائية القومية. وقد آثرنا أن نبدأ بمناقشة الطرح الذى يقدمه أسعد غانم على أن نواصل تباعا مناقشة باقى الطروحات، قبل أن نعرض لكتاب الدكتور عبد العليم محمد عن مستقبل الصراع العربى الإسرائيلى.

يبدأ أسعد غانم طرحه بالرد على حجج المعترضين على فكرة تفكيك الدولة الإسرائيلية لكل تحل بحلها دولة ثنائية القومية .

إذ يقرر فى الرد على المعترضين أن حل الدولة الثنائية القومية ليس مطروحا للتطبيق فى الأجل القصير أو المتوسط ، بل إنه مطروح كحل بعيد المدى، يتم تطويره على ضوء وصول حل المشكلة الفلسطينية من خلال دولة فى الضفة والقطاع إلى طريق مسدود .

فكأن هذا الحل لن يطرح إلا بعد التأكد تماما أن منهج التسوية السياسية أصبح منهجا عقيما فى ضوء التعنت

الإسرائيلى وعدم التسليم بالمطالب الفلسطينية.

وفى مواجهة من يقولون أن الحل المقترح صيغة نظرية غير قابلة للتطبيق، يقرر الباحث إذا كانت هذه الحجة صحيحة فالسؤال ما هو إذن الحل الممكن التطبيق؟ ويتساءل هل إقامة دولة فلسطينية كاملة السيادة والاستقلال فى الضفة والقطاع هو أمر ممكن ؟

ويرى أن فكرة الدولة الثنائية القومية أكثر واقعية من فكرة الدولة القومية. بالإضافة الى أن الواقع فى كل فلسطين - كما يرى - هو واقع ثنائى القومية يجب تطويره لكى يترجم الى مبنى أساسى متساو للإسرائيليين والفلسطينيين.

ومن ناحية أخرى يفترض الذين يقولون بتأييد مبدأ إقامة دولة فلسطينية فى الضفة والقطاع، بأن الفلسطينيين فى إسرائيل (ويقصد الباحث من اصطلح على تسميتهم عرب ١٩٤٨) سوف يستمرون فى العيش كمواطنين إسرائيليين وبإمكانهم حل مشاكلهم من خلال الإطار الإسرائيلى. فى حين أن الباحث يرى استحالة ذلك لأن الدولة الإسرائيلية تنظر لهم كغرباء وتميز فى المعاملة معهم، وقد تعتبرهم أعداء للدولة وخصوصابعد الذى جرى فى الانتفاضة، والمظاهرات التى قاموا بها ضد الهجوم البربرى لقوات الدفاع الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطينى فى الضفة والقطاع. والباحث لا يرى إمكانية أمامهم فى التطوير الوجودى الحقيقى فى حياتهم إلا فى ظل دولة ثنائية القومية ، حيث سيتوقف اعتبارهم أقلية فى الدولة

الإسرائيلية، وسيتاح لهم التكامل مع باقى فئات الشعب الفلسطينى.. هنا فقط ستكتمل هويتهم من ناحية المواطنة ومن ناحية الانتماء القومى .

ويفترض مؤيدوا حل إقامة دولة فى الضفة الغربية والقطاع بأن اللاجئين الفلسطينيين فى الدول العربية سوف يجدون حلا لوضعهم فى هذه الدولة ، أو يقومون فى مراحل متأخرة بالهجرة الى الدولة الفلسطينية المستقبلية. وفى نظر الباحث هذا احتمال غير ممكن لثلاثة أسباب: أولها، رفض الدولة الإسرائيلية أن تفتح الدولة الفلسطينية الناشئة أبوابها للاجئين الفلسطينيين، حتى لا يتغير بسرعة الميزان السكانى الفلسطينى الإسرائيلى. السبب الثانى أن غالبية هؤلاء اللاجئين أخرجوا عنوة من مناطق اغتصبتها دولة إسرائيل وسوف يودون الرجوع الى بلادهم الأصيلة. والسبب الثالث أن اللاجئين الفلسطينيين يعانون من مشكلات متعددة فى بلاد المهجر العربية، ولعل هذا هو الذى يجعل أعدادا كبيرة من شبابهم يهاجرون الى الدول الغربية .

وليس هناك حل – فى نظر الباحث – لمشكلة عودة اللاجئين إلا فى دولة ثنائية القومية. وتقوم اعتراضات البعض على اقتراح الدولة الثنائية القومية على اساس أن إسرائيل وغالبية اليهود الساحقة لن ترضى بهذا الحل على أساس أنه ينهى فكرة الدولة اليهودية النقية. ويجيب على

الاعتراض أن الحلول للمشاكل القومية لم تكن فى أى حالة بموافقة الأغلبية أو المجموعة المسيطرة، بل كانت عنوة ورغما عنها. ويضرب مثالا لذلك بإنهاء نظام الأبرتهايد فى جنوب أفريقيا لصالح سكان البلاد الأصليين. وآخر الاعتراضات أن الدولة الثنائية القومية فيها إجهاض للمشروع الوطنى الفلسطينى والذى يتمثل فى إقامة دولة فلسطينية مستقلة.

ويصل الدكتور غانم الى صلب فكرته حين يعرض لشروط تأسيس الدولة الثنائية القومية كما يلى:

١- أن اليهود فى إسرائيل هم مجموعة قومية يجب التعاون معها لإقامة دولة ثنائية القومية .

٢- إقامة الدولة الثنائية القومية فى ذاتها هو إقرار بأن مستقبل الشعب الفلسطينى يختلف عن باقى الشعوب العربية، مما أدى بالباحث الى أن يصوغ نتيجة بالغة الخطورة مؤداها بأن "مستقبل الشعب الفلسطينى..لا يتناسق مع فكرة الوحدة العربية والتكامل العربى، بل يجب على الفلسطينيين القبول بهوية وانتماء يتلاءم مع الدولة الثنائية القومية مع عدم إغفال ضرورة التواصل الفكرى والحضارى وليس السياسى مع العالم العربى" (انتهى الاقتباس).

٣- الوصول الى دولة ثنائية القومية لا يتطلب بالضرورة أن يطالب الفلسطينيون فى الضفة والقطاع بالحصول على الهوية الإسرائيلية.

٤- الفلسطينيون فى إسرائيل مطالبون بالبحث عن إمكانيات للتواصل الثقافى الحضارى الاجتماعى النقابى الاقتصادى والسياسى مع الفلسطينيين تحت حكم السلطة الوطنية الفلسطينية .

ويختم الدكتور أسعد غانم طرحه الهام بأن "الدولة الواحدة المشتركة الإسرائيلية الفلسطينية هو أمر مرغوب به يجب العمل به لأجل تحقيقه وأن الدولة الفلسطينية فى الضفة والقطاع فى أفضل تجلياتها لن تحل المشكلة الفلسطينية" .

ولعلنا كنا محقين حين طالبنا الكتاب المصريين سواء فى ذلك من الأكاديميين أو الصحفيين الذين مارسوا الفتاوى السياسية عن ضرورة شن حرب تحرير شعبية عربية لتحرير فلسطين، أن يتعرفوا أولاً على خريطة التفكير السياسى الفلسطينى الراهن، قبل الدعوة غير المسئولة لتوريط الدول العربية فى حرب غير مضمونة النتائج ، وقد لا تكون فى ذاتها مرغوبة من قبل جماع الشعب الفلسطينى!

عليهم أن يتأملوا الطرح السابق الذى ينادى بقطع الروابط بين الشعب الفلسطينى والشعب العربى فى حال إنشاء الدولة الإسرائيلية الفلسطينية الثنائية القومية !

(٤)
دولة المواطنين

مشروع الدولة الثنائية القومية الذى تتبناه بعض التيارات السياسية الفلسطينية ممثلة فى عدد من المثقفين الذى يتحمسون لهذا الطرح غير التقليدى لحلّ الصراع الفلسطينى الإسرائيلى، ليس هو المشروع الوحيد على الساحة. فلدينا مشروع آخر يشترك مع مشروع الدولة الإسرائيلية الفلسطينية الثنائية القومية فى بعض السمات ويختلف معه فى بعض النقاط، وهو مشروع دولة المواطنين.

وهذا المشروع يتبناه ويدعو إليه الدكتور عزمى بشارة المفكر والمناضل الفلسطينى المعروف. قد نشرت مجلة "مقدس استراتيجيا" الفلسطينية فى عددها الأول الصادر فى نوفمبر ٢٠٠١ نصا "مركباً بتصرف" بحسب تعريف المجلة، لطرح الدكتور عزمى بشارة حول هذا الموضوع.

وابتداء ينطلق بشارة من عدد من التوضيحات الهامة قبل أن يدخل فى صلب الطرح. التوضيح الأول أن "العرب فى إسرائيل جزء من الشعب الفلسطينى فى تشكلهم التاريخى وفى مبناهم الحاضر. وقد نشأت التسمية "العرب فى إسرائيل" أو حتى "عرب إسرائيل" على أنقاض

الوجود القومى الفلسطينى. ويعنى هذا نقطة الانطلاق أو البداية فى كتابه تاريخ الفلسطينين الموجودين خارج إسرائيل".

ويضيف بشارة أنه ليست هناك قومية أو فئة قومية اسمها "العرب الإسرائيليين" أو "العرب فى إسرائيل"، لأن التاريخ السابق (خلافاً للتاريخ الحاضر) أو تاريخ تشكل هذه الفئة من الفلسطينيين هو التاريخ الفلسطينى. وهو يميز بين التاريخ السابق والتاريخ الحاضر الذى هو – كما يقرر– عملية استتساخ تكونهم أو إعادة إنتاجهم كعرب فى إسرائيل، يحتم وجودهم كمواطنين تحت مظلة وقوانين الدولة الإسرائيلية. غير أن الذى يميزهم عن بقية الفلسطينيين هو نقل وجودهم إلى هامش المجتمع الإسرائيلى كأقلية قائمة داخل دولة اليهود، كمواطنين لم يكن لهم حق خيار المواطنين فيها، ولم تقم هى من أجلهم كمواطنين. باختصار هذه الدولة ليست دولتهم، وذلك بناء على ما تعرف به هذه الدولة نفسها باعتبارها دولة يهودية، ما نشأت إلا لتجمع شتات اليهود فى كل أنحاء العالم فى إطار دولة واحدة.

وبعد هذه التوضيحات الهامة ينتقل عزمى بشارة إلى الفكرة الرئيسية لمشروعه، فيقرر أن حل القضية الفلسطينية لن يؤدى بالضرورة إلى حل قضية العرب فى إسرائيل. وهو يرى أن التسوية التاريخية للوضع القومى

الفلسطيني، القائمة على نموذج دولتين إحداهما إسرائيلية والأخرى فلسطينية تبدو اليوم بعيدة.

ويضيف أن تسوية قضية القومية على شكل حل وسط تاريخي شرط لحل قضية العرب في إسرائيل، إلا أنها لا تتضمن هذا الحل في ذاتها.

ويرى بشارة أن البديل الوحيد من نموذج "الدولتين"، يكمن في نموذج الدولة الثنائية القومية فقط. وفي مثل هذه الدولة لا يمكن الحديث عن أقلية عربية في إسرائيل ، لأنها ستقوم على أساس قوميتين: الأولى تشمل اليهود الإسرائيليين، والثانية تشمل الفلسطينيين جميعاً، بما في ذلك العرب في إسرائيل وسكان الضفة والقطاع.

وفي إشارة هامة يقرر بشارة أن الأسرلة التامة، ويعني بذلك الإدماج الكامل لعرب إسرائيل في الكيان الإسرائيلي ليس خياراً فعلياً أمام العرب في إسرائيل، وذلك لسببين: الأول لأنها لا تتضمن حلاً للقضية الفلسطينية، والثاني لأن إسرائيل ليست دولة الإسرائيليين وإنما دولة اليهود.

وعلى ذلك فأسرلة العرب في إسرائيل معناها نبذهم الأبدي إلى هامش الدولة اليهودية، الأمر الذي يعني تشويههم حضارياً وقومياً وبالتالي خلقياً.

في ضوء ذلك كله يرى عزمي بشارة أن مشروع دولة المواطنين هو التجلي الممكن والوحيد لمطلب المساواة

للأقلية العربية الفلسطينية فى إسرائيل. وهو - كما يقرر - ليس يوتوبيا (مدينة فاضلة) أو مثالاً نصبو إليه ، بل هو مشروع سياسى - ثقافى فى مواجهة الواقع، وهو بوصلة أو موجه للعمل السياسى، وقد طرح فى نهاية الثمانينيات لمواجهة أزمة العمل السياسى العربى، ثم صيغ على شكل برنامج سياسى فى الانتخابات الإسرائيلية التى رشح فيها عزمى بشارة نفسه لمنصب رئيس الوزراء.

وقد ووجه هذا المشروع بانتقادات متعددة على أساس أنه غير واقعى وغير ممكن التنفيذ فى الأوضاع الراهنة، كما أنه يستفز الرأى العام الإسرائيلى، ويستنفر ضده حتى اليسار الصهيونى.

غير أن رد عزمى بشارة على هذه الانتقادات وغيرها، أنه يهدف من خلال مشروعه عن "دولة المواطنين" إلى تغيير الواقع الإسرائيلى الحالى، ليس من خلال التطبيق المباشر والفورى والشامل مرة واحدة. بعبارة أخرى هو مشروع للتنفيذ على المدى الطويل.

وفى تقديره لهذا المشروع أن من شأن طرحه إثارة قضايا لم يتح لها أن تناقش بتوسع من قبل، ومن أهمها: العلاقة بين الدين والدولة فى إسرائيل، والطبيعة الصهيونية لدولة إسرائيل، وأوجه العلاقة مع الأرض، والتناقض بين الديمقراطية الليبرالية وبين تعريف الدولة لوظائفها كدولة لأمة / دين. وهذه الدولة مازالت تتخبط

فى أسئلة لاهوتية مثل من هو اليهودى، وهل يتم الانتماء إلى اليهودية بموجب التقاليد الأرثوذكسية المحافظة أو الإصلاحية؟ ولماذا يجب أن يحدد مثل هذا النقاش حقوق المواطنة فى دولة ديموقراطية ليبرالية؟

وفى تقدير عزمى بشارة أن موضوع العلاقة مع أرض الدولة ودمج المعركة الدفاعية الوطنية ضد مصادرة الأرض المتبقية، مع معركة هجومية حول علاقة المواطنين العرب كمواطنين مع أرض الدولة، مسألة ضرورية وهامة.

وفى تقديرنا أن هذه النقطة الجوهرية التى يثيرها عزمى بشارة تحتاج إلى التوقف عندها طويلاً. ذلك أن الدولة الإسرائيلية دأبت منذ قيامها عام ١٩٤٨ على المصادرة المنهجية للأراضى الفلسطينية بزعم أن هذه الأراضى ستستعمل لأغرض الدفاع أو لتحقيق الأمن. ومازالت الدولة الإسرائيلية العنصرية حتى اليوم تمارس هذا النهج فى مصادرة الأراضى الفلسطينية لتجريد الشعب الفلسطينى من أراضيه التاريخية.

ومن هنا حين يقترح عزمى بشارة دمج المعركة الدفاعية عن الأرض مع المعركة الهجومية التى ينبغى أن تتركز على حق عرب إسرائيل فى تخصيص أراضى لهم سواء لإقامة مشاريع صناعية، أو للسكنى، أو لتوسيع الإطار الحضرى للمدن الفلسطينية، ينبغى أن يقوم على

أساس حقهم كمواطنين فى هذه الدولة الذين ينبغى أن يتساوى مع حق المواطنين الإسرائيليين اليهود إن كان لهم حق أصلاً.

ويركز بشارة على أهمية توسيع مفهوم المواطنة المتساوية حتى نهايته القصوى، أى إلى حد الصراع مع الطبيعة الصهيونية للدولة. ومعنى ذلك ضرورة تحقيق المساواة التامة بين كافة المواطنين عرباً كانوا أو يهوداً من منطلق ديموقراطى ليبرالى.

وإذا كانت الديموقراطية الليبرالية لا تعترف عادة بحقوق جماعية من أى نوع، بحكم أنها تتعامل تاريخياً وبحسب التعريف مع الحقوق الفردية فقط، فإنه يمكن القول أن تطور الفكر الديموقراطى الليبرالى أصبح اليوم – فى ظل شعارات التعددية السياسية والثقافية – يتعامل مع الحقوق الجماعية للجماعات القومية.

وتطبيقاً لذلك لابد من الاعتراف بأن فى إسرائيل هوية قومية عربية فلسطينية، لابد من الاعتراف بتميزها القومى وقبولهم جزءا من الشعب العربى الفلسطينى، كما أنها تعنى فى نفس الوقت حقوقاً جماعية لابد من الاعتراف بها، وأهمها المساواة ، ومن هنا فمطلب تمثيل العرب كعرب فى مجالس إدارة الشركات العامة والحكومية هو مطلب يتضمن إضافة إلى بعد المساواة الفردية، الاعتراف بالعرب كجماعة يحق لها أن تمثل فى هذه المجالس. كما

أن من حق أى فرد كان فى الدولة الديموقراطية المعاصرة بغض النظر عن دينه وجنسه وانتمائه الإثنى، أن تسنح له الفرصة ليتنافس بكفاءة وجدارة لشغل الوظائف العليا فى مجالات الحياة العامة.

هذه بصورة عامة مشروع دولة المواطنين الذى يطرحه المفكر الفلسطينى عزمى بشارة كحل نهائى للصراع الفلسطينى الإسرائيلى. غير أنه فى الواقع - مثله فى ذلك مثل كثيرين من المفكرين الفلسطينيين والعرب - الذين يطرحون مثل هذه الحلول التاريخية الشاملة التى تقوم على تفكيك الدولة الإسرائيلية الراهنة، لا يحددون أى خطوات عملية يمكن اتخاذها لتحقيق مثل هذه المشاريع.

إسرائيل دولة عنصرية دينية قامت لتحقيق المشروع الاستعمارة الاستيطانى الصهيونى، واستطاعت من خلال دروب شتى أن تجمع من عوامل القوة العسكرية والاقتصادية ما يفوق فى كثير من الأحيان قوة الدول العربية مجتمعة. فكيف يمكن للنخبة السياسية الحاكمة، وسواء انتمت عناصرها لليمين أو لليسار، وسواء فى ذلك حزبى الليكود أو العمل، أن تتنازل عن مواقعها المتميزة فى هذه الدولة طواعية، لكى تقبل تحويل الدولة إلى دولة ثنائية القومية إسرائيلية فلسطينية، أو دولة المواطنين بتعبيرات عزمى بشارة؟

ولا يكفى فى هذا المقام الزعم بأن هذا المشروع سينفذ

على المدى الطويل، بل لابد لأنصاره أن يحددوا ما هى الآليات التى ستعمل على تنفيذه عبر المراحل التاريخية المختلفة، وهل ستتم الدعوة له بطريقة سلمية لإقناع جماهير الإسرائيليين به، أم لابد من خوض النضال حتى لو تم ذلك من خلال استخدام كل أدوات العنف، كما يدعو لذلك بعض أنصار الدولة الثنائية القومية؟ كل هذه أسئلة هامة يقع على عاتق أصحاب المشاريع أن يقدموا الإجابات المقنعة عليها.

(٥)
اندماج أم انفصال؟

نحتاج إلى أن نتأمل بعمق المشهد الفلسطينى الراهن، على مستوى الفكر وعلى مستوى الممارسة على حد سواء. ربما شدتنا فى الشهور الأخيرة الممارسة الفلسطينية والتى تجلت أساساً فى الانتفاضة من ناحية، والمفاوضات من ناحية أخرى. غير أن الانتفاضة بكل أحداثها الدامية، وبما زخرت به من سلوك نضالى رفيع المستوى فى سجل المقاومة الفلسطينية، والذى مارسه الجميع شيوخاً وشباباً وأطفالاً، هى التى خطفت عيوننا، وخصوصاً ونحن نعيش فى عصر ثقافة الصورة.

لقد كانت الجنازات التى تترى على الشاشات الفضائية للشهداء الأبرار تدمى قلوبنا من المحيط إلى الخليج، وخصوصاً حين نحس بالعجز عن الفعل إزاء الهمجية الإسرائيلية، التى تخطت كل الأعراف والقوانين الدولية. انتفاضة الحجارة فى مواجهة الدبابة والطائرة هى التى شغلت صدارة المسرح الفلسطيني، لتغذى التيار السياسى الذى يدعو إلى انفصال تام مع الدولة الإسرائيلية. يتم من خلال نضال مستمر للحصول على حق إنشاء الدولة الفلسطينية المستقلة.

غير أن التيار الذى يدعو للقطيعة الكاملة مع الدولة الإسرائيلية يبدو أنه لا يعبر إلا عن رأى الأقلية، لأن هناك تصريحات وكتابات فلسطينية تحذر من سياسة الفصل الإسرائيلية بين الشعب الإسرائيلى والشعب الفلسطينى، والتى دعا إليها باراك عدة مرات. ويبدو أن هذا الرأى الفلسطينى الرافض لخطة الفصل الإسرائيلية، ينطلق أساساً من مجموعة متشابكة من الوقائع. ولعل أبرز هذه الوقائع الاشتباك والتداخل العضوى بين الاقتصاد الإسرائيلى والاقتصاد الفلسطينى. ومن هنا يرى أنصار هذا الرأى أن خطة الفصل الإسرائيلية ليس لها من نتيجة سوى التدمير الكامل للاقتصاد الفلسطينى الناشئ، الذى يعتمد اعتماداً أساسياً فى مدخلاته ومخرجاته على الاقتصاد الإسرائيلى.

فى ضوء هذه الحقائق تبدو الدعوة التى تبناها بعض الكتاب والباحثين العرب للفصل بين الاقتصاد الإسرائيلى والاقتصاد الفلسطينى، دعوة غير علمية ، وتفتقر إلى معرفة الوقائع الاقتصادية من ناحية، وإلى احترام قرار التيارات السياسية الفلسطينية الفاعلة من ناحية أخرى. ومن المدهش حقاً أن نرصد – من فرط الحماس والاندفاع العاطفى – عقب الانتفاضة، كتابات عربية تدعو لشن حرب تحرير شعبية عربية بدون أدنى دراسة لهذا الخيار، أو للفصل بين الاقتصاد الإسرائيلى والاقتصاد الفلسطينى.

هذه الدعوات مثلها مثل الدعوة لمقاطعة السلع الأمريكية بدون أدنى تحليل للتشابك الشديد بين الاقتصاد الأمريكى والاقتصاد العربى، ما يجعل هذه الدعوة مجرد شعار ترفعه بعض الأصوات التي تتوجه أساساً إلى التعبئة الجماهيرية، فى تجاهل للتحليلات الاقتصادية العميقة من زاوية حساب التكلفة والعائد.

ومعنى ذلك أنه حتى لو قامت الدولة الفلسطينية المستقلة، فليس هناك ما يدل على أن السلطة الفلسطينية لديها اتجاه محدد ينزع إلى الفصل التام بينها وبين الدولة الإسرائيلية. وأبعد من ذلك هناك سيناريوهات مستقبلية حول إمكانية أن ينشأ اتحاد كونفيدرالى بين إسرائيل والدولة الفلسطينية والأردن، يقوم أساساً على نوع من التكتل الاقتصادى يكون هو أساس التعامل اقتصادياً مع العالم العربى.

ونلاحظ أنه بالرغم من حدة المواجهة بين الشعب الفلسطينى والدولة الإسرائيلية منذ تفجر الانتفاضة حتى الآن، فإن السلطة الفلسطينية لم تقطع حبال التفاوض مع الدولة الإسرائيلية. وتشهد على ذلك مفاوضات طابا الأخيرة. وهذا المزج الذى يبدو غريباً للكثيرين سواء كانوا داخل الشعب الفلسطينى أو خارجه، بين الانتفاضة والمفاوضات هو الذى جعل بعض الكتاب العرب يبتكرون كلمة تشير إلى هذه الممارسات الملتبسة هى الانتفاوضات!

أى انتفاضة ومفاوضات فى نفس الوقت! وقد استمعت إلى تصريحات لقادة عدد من المنظمات الفلسطينية المعارضة يعارضون بشدة دخول السلطة فى مفاوضات مع العدو الصهيونى، باعتبار ذلك يعد فى ذاته إجهاضاً للانتفاضة. غير أنه من الصعب فى الوقت الراهن تقدير الوزن النسبى للتيارات السياسية الموافقة والمعارضة للمفاوضات.

وفى تقديرنا – وقد سبق أن كتبنا عن ثلاثية المواجهة والتسوية والمقاومة – أنه ليس هناك تناقض بين ممارسة الانتفاضة باعتبارها عملية نضالية، وبين الدخول فى مفاوضات باعتبارها عملية سياسية. ذلك أنه يمكن – استناداً إلى الخبرة النضالية المقارنة فى حركات التحرير – أن تكون المقاومة سواء اتخذت شكل انتفاضة أو عصياناً مدنياً أو تراشقاً محدوداً بالسلاح – وسيلة للضغط على الدولة المحتلة حتى ترضخ لمطالب الشعب الذى يسعى إلى التحرر.

وأيا ما كان الأمر، فيمكننا أن نخلص إلى نتيجة أساسية مفادها أن سيناريو إعلان الدولة الفلسطينية المستقلة لا يتضمن بالضرورة خطة للفصل التام بينها وبين الدولة الإسرائيلية. بل إنه فى الموقف الراهن الذى لم يتم فيه إعلان الدولة الفلسطينية المستقلة، فإن الرأى الغالب فى دوائر السلطة الفلسطينية، وربما أيضاً بين

التجار ورجال الأعمال الفلسطينيين، هو رفض ومقاومة خطة الفصل الإسرائيلية التى تهدف إلى قطع جميع الروابط مع الشعب الإسرائيلى، بما يتضمنه ذلك من آثار بالغة السلبية على الاقتصاد الفلسطينى.

الدولة الثنائية القومية

إذا كان سيناريو الدولة الفلسطينية المستقلة لا يهدف إلى الفصل بينها وبين الدولة الإسرائيلية، بل يرمى إلى إقامة نوع من التعاون بينهما، قد يصل إلى اتحاد كونفدرالى يضم إسرائيل وفلسطين والأردن، فمعنى ذلك أن خيار الفصل التام بين الدولة الفلسطينية والدولة الإسرائيلية ليس وارداً.

غير أننا إذا تأملنا بعمق السيناريوهات الأخرى المطروحة لحل الصراع الفلسطينى الإسرائيلى، وأبرزها "الدولة الثنائية القومية الفلسطينية الإسرائيلية" التى يقترحها الباحث الفلسطينى أسعد علام، أو "دولة المواطنين" التى يطرحها المفكر الفلسطينى عزمى بشارة، لأدركنا أن الاندماج الكامل بين الإسرائيليين والفلسطينيين هو الهدف الأسمى لهذه الطروحات، على أساس المواطنة الكاملة لكل طرف من الأطراف.

بل إن الدكتور أسعد غانم من فرط حماسه لمشروع الدولة الثنائية القومية لم يتردد فى القول بأن "إقامة الدولة

الثنائية (لا يهم هنا بعد كم سنة سوف يحصل ذلك) هو إقرار بأن مستقبل الشعب الفلسطينى يختلف عن باقى الشعوب العربية، ولا يتناسق مع فكرة الوحدة العربية والتكامل العربى، بل يجب على الفلسطينيين القبول بهوية وانتماء يتلاءم مع الدولة الثنائية القومية، مع عدم إغفال ضرورة التواصل الفكرى والحضارى وليس السياسى مع العالم العربى".

ومعنى هذا التصريح القاطع أن هناك تياراً سياسياً فلسطينياً ربما يمثله الدكتور أسعد غانم، يغلب فيها هوية جديدة مختلطة إسرائيلية عربية على الهوية العربية للشعب الفلسطينى، لدرجة المطالبة بقطع الروابط السياسية للشعب الفلسطينى مع العالم العربى، سواء اتخذت هذه الروابط شكل الوحدة العربية أو التكامل العربى.

وإذا كان عزمى بشارة لم يصل لهذا المستوى من الإبانة والوضوح حول التوجهات السياسية لدولة المواطنين المقترحة، وطبيعة علاقات الشعب الفلسطينى بالعالم العربى حال قيامها، فإننا نعتقد أن نزعة الاندماج بين الشعبين الإسرائيلى والفلسطينى ستكون هى الغالبة بحكم طبيعة دولة المواطنين ذاتها.

مرحلة ما بعد السلام

وفى تقديرى أن هذه الاتجاهات السياسية المختلفة التى

يدور حولها النقاش فـي دوائـر الفكـر الفلسـطينى السياسـى تحتاج منا إلى متابعة نقدية وثيقة، حتى نكون على بصيرة من التوجهـات التـى تتبناهـا الفصـائل الفلسـطينية المختلفـة والمفكرون الفلسطينيون سواء كانوا من الضفة والقطاع أو من عرب إسرائيل، أو تتبناها السلطة الفلسـطينية. ونتوقـع بطبيعـة الأحـوال أن تنحـو توجهـات التيـارات الفلسـطينية المعارضة إلى الصياغات الإيديولوجية الزاعقة، ميلاً إلـى الحلول المطلقة، فى حين تميل اتجاهات السلطة الفلسطينية إلى البراجماتية سعياً وراء حلول وسط ، قد لا تحقق كـل مطالب الشعب الفلسطينى ، واضعـة فـى اعتبارهـا تكتيـك "خذ وطالب".

غير أن هـذه الدراسـة المطلوبـة لطروحـات وتقلبـات وتحـولات الفكـر السياسـى الفلسـطينى مهمـا كـان بعضهـا صادمـاً للاتجـاه القومـى العربـى، ينبغـى ألا يصرفنـا فـى العالم العربى عن الدراسـة المستقبلية العلميـة لمرحلـة مـا بعد السـلام. وفـى هـذا الإطـار لدينـا سيناريوهات متعـددة تحتاج إلى تحليل ومناقشة.

لدينـا أولاً سيناريو الدولـة الفلسـطينية المسـتقلة التـى ستكون حريصـة تمام الحرص على إقامـة علاقـات تعـاون وثيق مع الدولـة الإسـرائيلية ، ممـا قـد يؤثـر علـى طبيعـة علاقاتها مع باقى الدول العربية. وقـد تحـاول إسـرائيل أن تجعلها معبراً للتطبيع بكل صوره مع الدول العربية. ولدينا

سيناريو إخفاق المفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية نهائياً، واتجاه إسرائيل لتطبيق خطة الفصل الكاملة بين الدولة الإسرائيلية وأراضى الضفة والقطاع. وفى هذه الحالة سيقع على عاتق العالم العربى المساعدة الفعالة للشعب الفلسطينى، لإقامة اقتصاده المستقل، بالإضافة إلى أهمية ضخ الاستثمارات العربية لتحقيق التنمية المستدامة.

ويبقى أخيراً سيناريو الدولة الثنائية القومية، والذى يحتاج إلى تصور كامل لطبيعة العلاقات التى ستقوم بينها وبين العالم العربى.

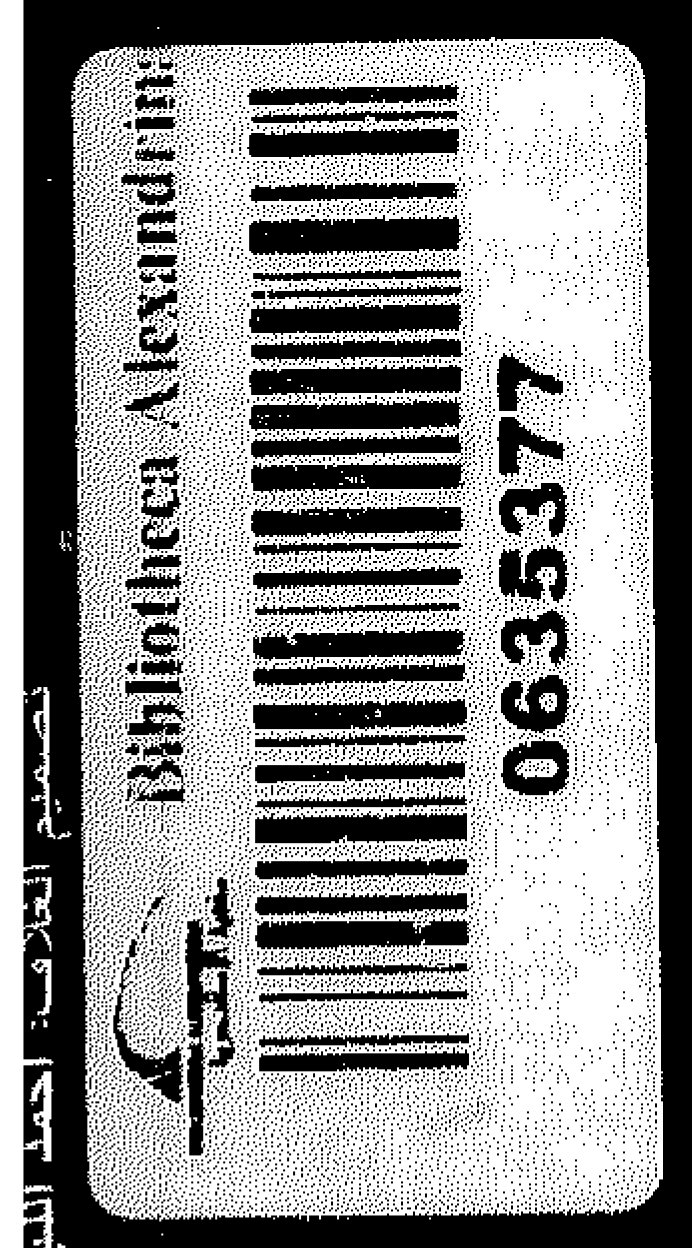
قد يبدو السيناريو الأخير غير محتمل التحقيق فى الأجل القريب، ولكن ما الذى يمنع من أن ندرسه باعتباره من احتمالات المستقبل؟

مختارات ميريت

تدور أبحاث هذا الكتاب حول حوار الحضارات باعتبارة القضية الكبرى التى تشغل العالم بعد نهاية الحرب الباردة وزوال النظام الثنائى الطبية، وبروز النظام الأحادى القطبية التى انفردت فيه الولايات المتحدة الأمريكية بالمسرح العالمى.

ومما لا شك فيه أن قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة باعتبار عام ٢٠٠١ عام حوار الحضارات استجابة لمبادرة الرئيس خاتمى رئيس الجمهورية الإيرانية الإسلامية قد أدى إلى إلى انعقاد مؤتمرات وندوات دولية عديدة لمناقشة الموضوع.

والكتاب ينقسم إلى قسمين: القسم الأول تدور دراسته حول الحضارات بين الحوار والصراع، حيث تؤصل فكرة الحوار، ثم نحلل وضع الحوار والصراع بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١، أما القسم الثانى فنتعرض فيه للحوار الفلسطينى الإسرائيلى.



تصميم الغلاف: أحمد اللباد



ميريت
للنشر والمعلومات